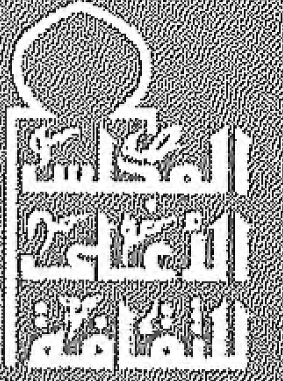
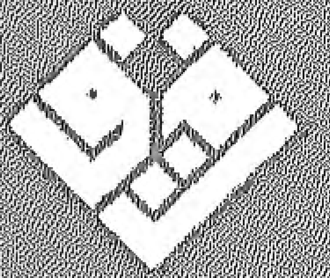
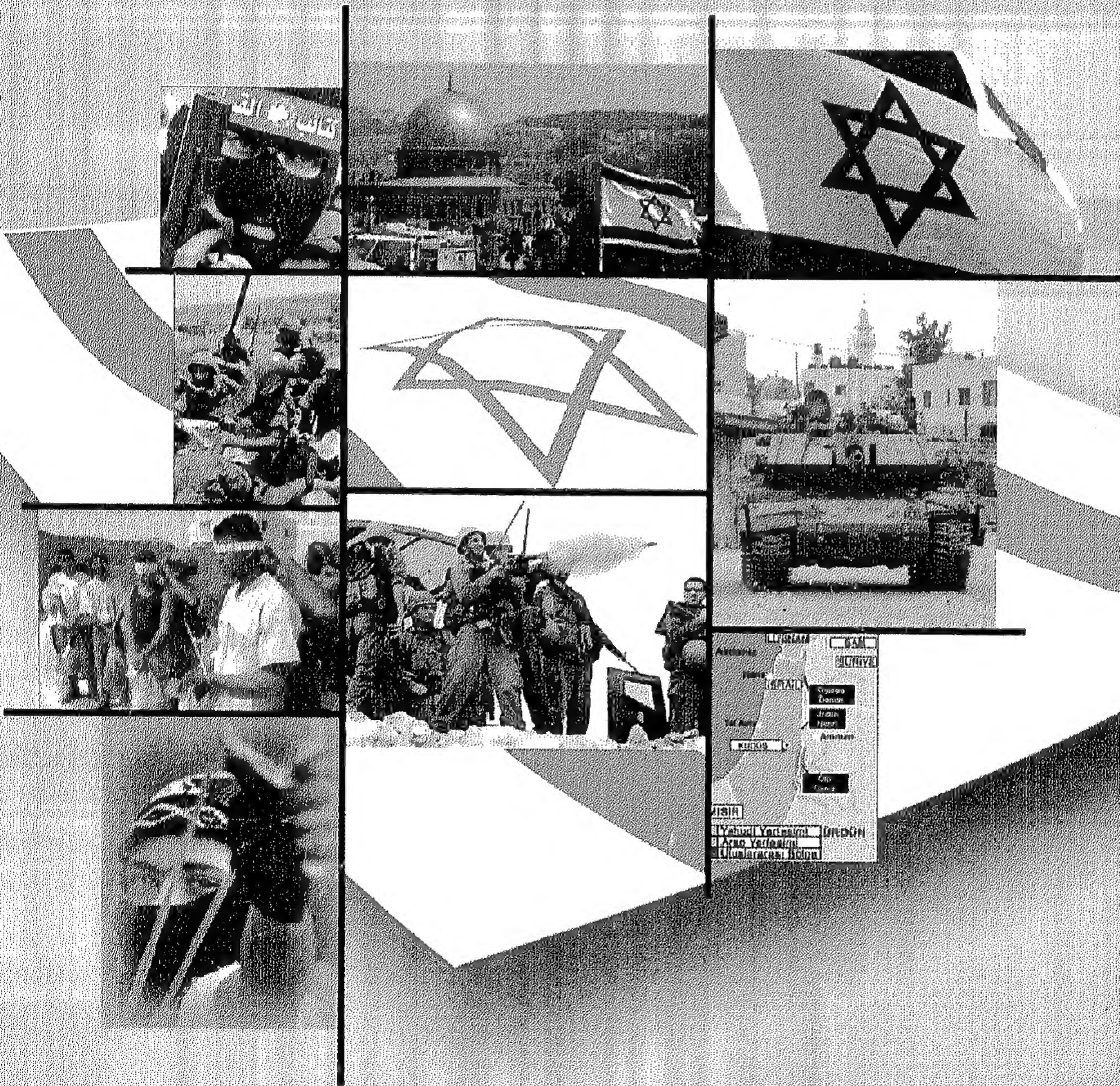


تحديات ما بعد الصهيونية



المشروع القومي للترجمة



723

تأليف : إفرايم نيمني

ترجمة : أحمد ثابت مراجعة : محمد هشام

المشروع القومى للترجمة

تحديات ما بعد الصهيونية

نحو بدائل لسياسات إسرائيل الأصولية

تحـرير : إفرايم نيمنى
ترجمـة : أحمد ثابت
مراجعة : محمد هشام



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٢٣
- تحديات ما بعد الصهيونية
(نحو بدائل لسياسات إسرائيل الأصولية)
- إفرايم نيمنى
- أحمد ثابت
- محمد هشام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

The Challenge of Post-Zionism
Alternatives to Israeli Fundamentalist Politics
Edited by Ephraim Nimni
Zed Books, London, New York, October 2003

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
Tel. : 7352396 Fax : 7358084 E-Mail : asfour @ onebox. com

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتــويات

مقدمة المترجم 7

مقــدمــة .... إڤرايم نيمنى 11

الفصل الأول : من دولة قومية إلى دولة من دون أمة : صراعات الأمة والتاريخ

والهوية فى إسرائيل اليهودية .... يورى رام 37

الفصل الثانى : الدائرة المفرغة : الصهيونية التقليدية وصراع البقاء 63

إيلان بابيه

الفصل الثالث : الصهيونية ومناهضة الصهيونية وما بعد الصهيونية 91

أفيشاى إيرلخ

الفصل الرابع : الصهيونية وما بعد الصهيونية ومناهضة الصهيونية فى إسرائيل :

صراع اليهود والعرب على طبيعة الدولة .... أسعد غانم 141

الفصل الخامس : من المنفى القسرى إلى المنفى الطوعى : ما بعد الصهيونية

وانحراف يهود الخارج عن الخط الصهيونى ..... إڤرايم نيمنى 167

الفصل السادس : خطاب ما بعد الصهيونية بأصوات بديلة : منظور نسوى ... 217

هنا هرتزوج

الفصل السابع : "أنت لست مغربية لأنك جميلة جداً" .. هنربيت دهان – كاليف 237

خــاتمــة : "تأملات حول ما بعد الصهيونية وتشكل المشروع الصهيونى 255

نيرا يوفال – دافيز

ملحـق : تاريخ جديد وأفكار قديمة : إدوارد سعيد 276

مقدمة المترجم

هذا الكتاب يهم القارئ العربى وصانع القرار والمفاوض العربى والفلسطينى مثلما يهم أيضا المقاومة المسلحة المشروعة ضد الاحتلال الصهيونى لأننا ينبغى أن نعرف الكثير عما يدور داخل إسرائيل ومخاطره، وخصوصًا منذ عام ١٩٧٧، ومع صعود اليمين الدينى الأصولى المتطرف الذى يستند إلى أساطير ومزاعم دينية تتستر خلف رداء أيديولوجيا عنصرية تقوم على سمو العرق اليهودى وتنادى علنًا بالتطهير العرقى والتهجير القسرى للشعب الفلسطينى سواء داخل فلسطين ١٩٤٨ أو من الضفة الغربية إلى غزة أو التهجير القسرى (الترانسفير) خارج فلسطين، ولأن العالم المتحضر المناهض للنظم العنصرية العرقية تمكن من إلغاء هذه النظم فى جنوب إفريقيا ويوجوسلافيا السابقة ورواندا وبوروندى، علينا نحن العرب والفلسطينيين أن نخاطب هذا العالم وهو عالم واسع وكبير وموجود بقوة فى وسائل الإعلام والمنظمات غير الحكومية ومؤتمرات الأمم المتحدة وفى الرأى العام الأوروبى الذى أظهر آخر استطلاع أجراه الاتحاد الأوروبى فى أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٣ أن ٥٩٪ من الأوروبيين يعتبرون أن إسرائيل تشكل أكبر تهديد للسلام والأمن فى العالم.. علينا أن نخاطب هذا العالم باللغة التى يفهمها، وهى لغة الحقوق ومناهضة العنصرية والتطهير العرقى والجرائم ضد الإنسانية.

والواقع أن القليل منا هو الذى تساءل عن دوافع تزايد نقد ممارسات إسرائيل الوحشية ضد الشعب الفلسطينى فيما قنع الكثيرون منا بوجود أسباب عملية صارخة هى الممارسات الإبادية الدموية والمجازر الصهيونية ضد شعبنا الفلسطينى، ولكننى أعتقد أن هذه الممارسات مستمرة منذ ما قبل قيام الكيان الصهيونى وبعده وبعد عدوان الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧ مما يفرض علينا أن نبحث عن الدوافع وعن تفسير

قوى لذلك التناقض بين الجماهير والمنظمات غير الحكومية الأوروبية وكتاب غربيين وأعضاء برلمانات أوروبية وبين الحكومات فى الاتحاد الأوروبى حيث سارعت حكومات مثل إيطاليا وحتى ممثلو الاتحاد الأوروبى إلى إبداء الاعتذار لإسرائيل عن هذا الاستطلاع وغيره. معنى ذلك أن هذه الحكومات والاتحاد الأوروبى ذاته غير ديمقراطيين لأنهم يخالفون إرادة وآراء شعوبهم، ولكنه من جانب آخر يرشدنا إلى أن النضال السياسى والثقافى والإعلامى من قبل المجتمع المدنى العربى لابد له أن ينشط ويركز على الجماهير والمنظمات غير الحكومية ووسائل الإعلام لأنها صارت قوة ضاغطة بقوة على حكوماتها وعلى هيئة الأمم المتحدة وغيرها من المحافل الدولية. وقد ظهرت تجليات النجاح العربى الفلسطينى فى عزل إسرائيل والحكومة الأمريكية فى مؤتمر دربان بجنوب إفريقيا أواخر عام ٢٠٠١ . وللأسف الشديد لا يوجد منا سوى القليل الذى يهتم بهذا الأمر وكان من أبرزهم الراحل العظيم الدكتور إدوارد سعيد.

مؤلفو الكتاب من أبرز مناهضى الصهيونية ومن المؤرخين الجدد الإسرائيليين وهم من اليساريين والليبراليين من خارج ما نعرفه عن اليسار واليمين حسب المفهوم والخبرة الصهيونية، ففى حين يقر من هم يساريون صهاينة ببعض المآسى التى سببتها الحركة الصهيونية وإسرائيل للفلسطينيين، فإنهم يدافعون عن المشروع الصهيونى بزعم "ضرورته التاريخية" وهدفهم تجميل الوجه القبيح لإسرائيل، فى حين يقوم مؤلفو الكتاب وغيرهم من مناهضى الصهيونية بالتشكيك فى أسس وجوهر الأيديولوجيا والمشروع الصهيونيين، من زاويا عدة منها أن الصهيونية احتكرت المعاناة من النازية وحصرتها فى اليهود فقط، ويشككون أيضًا فى زعم الديمقراطية الإسرائيلية لأن المؤسسة الحاكمة وبنية المجتمع نشأت وتحولت بشدة إلى تجمع عرقى دينى أصولى شديد التعصب قوميًا ليس فقط ضد الفلسطينيين ولكن أيضا ضد يهود فلسطين العرب قبل توافد الهجرات الصهيونية وضد يهود البلاد العربية والإسلامية. وهم ينتقدون عملية أوسلو لأنها تكاد تكون انتزعت اعترافا من السلطة الفلسطينية بأن إسرائيل دولة طابعها يهودى وليست دولة كل مواطنيها. ومن هنا فالحسنة الوحيدة التى حققها هؤلاء، كما يقول إدوارد سعيد أنهم كشفوا تناقضات الصهيونية ودفعوا بها

إلى واجهة الأحداث وصارت مطروحة على الرأى العام وعلى الوسط الأكاديمى فى إسرائيل. ومن هنا نعتقد أن كتابات هؤلاء والوثائق التى كشفوا عنها وتتضمن الكثير عن المذابح الصهيونية ضد الشعب الفلسطينى أسهمت فى توفير قاعدة معلومات مهمة للرأى العام الغربى وللأوساط الأكاديمية والثقافية فى الغرب بتأثير كتابات مهمة ومحاوراتهم باللغة الإنجليزية. كما شكك هؤلاء فى الذاكرة الجمعية التى رسختها الصهيونية فى أذهان غالبية الإسرائيليين ، اليهود بل كشفت عن جهود الحركة الصهيونية والصهيونية السياسية العلمانية العمالية وإسرائيل فى فبركة أو اصطناع أساطير معينة مثل معاداة السامية والمحرقة النازية، ومع أهمية إدانة جرائم النازية ضد اليهود وغيرهم، فإن تحول الأمر على يد الصهيونية وإسرائيل إلى "صناعة خاصة" ترهب وتخوف من ينتقد ممارسات إسرائيل الوحشية ولا يقبل تبرير كل حروبها بزعم أنها للدفاع عن النفس وللحيلولة دون حدوث محرقة جديدة بأنه معاد للسامية!!.

ويتضمن الكتاب أيضًا نقدًا لأفكار المؤرخين الجدد الإسرائيليين، ويدعو محرر الكتاب إفرايم نيمنى إلى تطعيم أفكارهم بمبادئ الديمقراطية الليبرالية القائمة على الاعتراف بالتعدد الثقافى وبمساواة تامة بين عرب ١٩٤٨ واليهود الإسرائيليين، ويحذر من تفاؤل المؤرخين الجدد بتأثيرات العولمة الإيجابية التى يعتقدون بها على قبول إسرائيل الاندماج فى المنطقة والتعايش وانتهاج خيار السلام مع الفلسطينيين، فهو يرى أن العولمة وانهيار الاتحاد السوفييتى والكتلة الشرقية أعطت مزايا عديدة لإسرائيل جعلتها تزداد تعصبًا وانغلاقًا على تركيبتها العرقية التمييزية الأصولية الدينية، وينتقد سياسات الغرب التى تعتبر أن من كان حليفا لها ضد الشيوعية مثل إسرائيل هو بالضرورة ديمقراطى!!.

إن معرفة ما يجرى فى الكيان الصهيونى من تحول مروع لكيان قائم على التفوق العرقى والتمييز على أساس العرق والقومية وإنكار حق الأقلية العربية فيه فى الاعتراف بها كأقلية قومية ينبغى أن تشارك بقوة فى تقرير مصيرها وفى كل ما يتعلق بهوية إسرائيل نفسها مهم للغاية، كما أن ما يوضحه الكتاب يكشف عن ضرورة عدم

التسرع بصياغة وثائق تنكر حق العودة للاجئين والتعويض مثل وثيقة جنيف، كما يكشف عن مخاطر خطط اليمين الصهيونى الأصولى الحاكم من تفريغ الوجود العربى لصالح الإبقاء على الطابع اليهودى الصهيونى للدولة ومن تهويد القدس ومن الاحتفاظ بالمستوطنات وضمها إلى إسرائيل ووضعها تحت السيادة الإسرائيلية. ونأمل أن يثير الكتاب اهتماماً عربياً واسع النطاق. ومن الجدير بالذكر أن القارئ سوف يلاحظ أن ما بين القوسين [ ] هو من عند المترجم.

أحمد ثابت

مقـــدمة

بقلم إفرايم نيمنى Ephraim Nimni

بقدر ما كان تيار ما بعد الصهيونية دعوة إلى الأمل، فقد استخدم بشكل سيئ في السياسة الإسرائيلية المعاصرة وفرض نفسه على السجال حول أهداف وطبيعة ومستقبل الدولة الإسرائيلية، إذ تميز الجدل حول أهمية أو ضآلة ما بعد الصهيونية بالطابع الصادم للمألوف والشمولى والقاسى والمدمر للمعتقدات السائدة للذاكرة الجماعية وللمشاعر، ولم يكن ذلك يخلو من التشهير والهجوم على ذوات الأشخاص دون نقد الفكرة[١].

وقد امتد الجدل فى الفترة الأخيرة إلى يهود الخارج (الدياسبورا) ومنظمات الضغط الموالية لإسرائيل هناك، حيث رد بعضها بانتقادات حادة وغير مسبوقة على المعارضين الإسرائيليين والمؤيدى دعوة "ما بعد الصهيونية"[٢]، ومن ذلك أيضًا إقدام وزيرة التعليم فى حكومة شارون "ليمور ليفنات" Livnat على إصدار أوامر للمدارس بحظر تدريس كتاب التاريخ المقرر على الصف التاسع عالم المتغيرات A world of changes لأنها اعتبرته "ما بعد صهيونى" ويفتقد إلى الروح الوطنية، وتم تمزيق جميع النسخ لدى المدارس[٣]. بل أعلنت "ليفنات" من مكتبها فى وزارة التعليم أنها سوف تشن هجومًا عاتيًا لإعادة الفكر ما بعد الصهيونى "إلى حجمه الطبيعى"[٤]. إذا وضعنا فى الاعتبار. أن من يعلنون عن انتمائهم لما بعد الصهيونية لا زالوا يمثلون أقلية صغيرة (وربما تعانى من التراجع) فى إسرائيل لأذهلنا ذلك السجال الذى خلق صراعًا حادًا، بيد أن اشتداد حمية هذا الصراع لهو دليل واضح على أن الجدل لا ينصب على قضية سياسية تافهة ولا يدل حتى على تغيير ملموس فى الاتجاه الأيديولوجى للدولة، ولكنه يرتبط بالدعوة إلى إعادة النظر فى مكانة وطبيعة النخبة السياسية الإسرائيلية ذاتها.

ولا يحظى مصطلح ما بعد الصهيونية نفسه بالتوافق أو الوضوح بين مستخدميه أو معارضيه، ونظراً لأن غموضه يولد اضطراباً فى التفسير، بما يؤدى أحياناً إلى طمس الحدود، فإن الجدل حول ما بعد الصهيونية كشف رغم ذلك - وبوضوح غير عادى وصارخ - عن التوترات والتعقيدات التى تكتنف مسألة الكيفية التى يجب أن تكون عليها إسرائيل كدولة يهودية أو ديمقراطية، كما كشف عن التناقضات المحتملة والمتولدة عن تحقيق هذين الهدفين. فقد أدى هذا الجدل إلى تقويض - والتشكيك - فيما يمكن أن نسميه علم الاجتماع السائد، وبالتبعية علم السياسة، الذى استقر على إعطاء الدعم الثقافى والأكاديمى للرواية الرسمية للحركة الصهيونية. ونظراً لتمتع الحركة الصهيونية بخصائص غير عادية فيما يتعلق بنمط أو تطور الحركة القومية، وخصوصاً وجود مثقفين عضويين يعملون فى خدمتها من خلال ترويج أيديولوجيتها المهيمنة(٥)، فقد أبانت أيضاً عن قدرة ملموسة على إخفاء ضعفها مستعينةً فى ذلك بآليات فعالة جداً لحشد التأييد وللعلاقات العامة hasbarah قادرة على تعبئة قطاعات مهمة من الإنتليجنسيا اليهودية و لخدمة التغطية القومية فى الداخل والخارج.

ينكر دعاة ما بعد الصهيونية أن الإسرائيليين يشكلون مجتمعاً يهودياً ذا طبيعة خاصة، ولا يختلف عن ذلك معظم الصهاينة العلمانيين، فلا يزعم أى منهم أن إسرائيل تتبع معايير سياسية تختلف عن تلك التى توجد لدى يهود الخارج. أما جوهر الادعاء المثير للجدل الذى تطرحه "ما بعد الصهيونية" فهو أن إسرائيل ينبغى أن تطور نموذجاً للهوية المدنية وإطاراً دستورياً يسترشد بالقيم العالمية حول الديمقراطية الليبرالية، وأنه لا يجوز لأية مجموعة إثنية أن تستحوذ على مزايا دستورية أو متعلقة بوجودها على حساب المجموعات الأخرى.

وهذه هى الحجة التى يرفضها الصهاينة حيث يزعمون، على العكس، أن إسرائيل كدولة يهودية عرقية تمكنت من حل مشكلة الوضع القومى غير الطبيعى للشعب اليهودى، بل إنه لا معنى لوجودها ذاته ولا لهدفها إذا ما تخلت عن رسالتها تلك، ويرد دعاة ما بعد الصهيونية على ذلك بتحدى من يعارضهم أن يثبتوا إمكانية جعل ذلك الهدف متناغماً مع الليبرالية الديمقراطية يذهبون إلى القول بأنه عاجلاً قبل أن يكون آجلاً لابد أن تختار إسرائيل بين الديمقراطية أو اليهودية وأنها لا يمكن أن تكون الاثنتين معاً.

ويجيب الصهاينة بالقول إن اليهود سوف يتمتعون بوضع تفضيلى فى دولة يهودية، ومع ذلك يمكن لها أن تكون دولة ديمقراطية مع أقلياتها الإثنية. أما الصهاينة العلمانيون فيعتقدون أن الدولة اليهودية ينبغى أن تقدم تنازلات لصالح الحقوق القومية للأقلية العربية. ومن هنا يتركز الاعتراض الصهيونى النمطى على دعوة ما بعد الصهيونية فى أن كل الدول القومية تضمنت هويتها القومية مكونًا إثنيًا وأن هدف الحركة الصهيونية هو "تطبيع" الشعب اليهودى حتى يتمتع بدولة يستثمر فيها هويتها الإثنية. أما الجواب الذى يقدمه دعاة ما بعد الصهيونية على هذا الاعتراض الصهيونى فيتلخص فى أنه مع الإقرار بوجود عنصر إثنى متميز فى الهوية القومية فى القرن التاسع عشر، ووجود ظروف مواتية أفضت إلى خلق الصهيونية فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر تفسر بشكل مأساوى محنة الأقليات آنذاك، فإن قدوم القرن الحادى والعشرين وبروز ظاهرة التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف [بالأقليات] يقتضى تصحيح هذا الظلم الصارخ والبين [الذى لحق بالفلسطينيين فى إسرائيل]، ومن هنا يرى دعاة ما بعد الصهيونية بأن معظم الديمقراطيات الليبرالية تحركت بالفعل تجاه أنماط "مدنية" و"ما بعد قومية" لهوية الدولة(٧)، وأن انهيار يوجوسلافيا السابقة لا ينفى وجود دول متعددة الإثنيات كوضع طبيعى وليس استثناءً، وأن اليهود والإسرائيليين ينبغى أن يتعلموا من تاريخهم أن محاولات إقامة دولة قومية من تجمعات متعددة الإثنية عادة ما يشعل الصراع أو الأسوأ من ذلك فى ظروف كهذه. ونظرًا لعدم إمكانية التوفيق بين وجود دولة عرقية فى مجتمع متعدد ثقافيًا والديمقراطية الليبرالية، يرى دعاة ما بعد الصهيونية أن الفرصة أمام إسرائيل هى الاختيار بين حكم قائم على العرق والنبوءة الأسطورية الدينية (الماشيحانية)(*) والصهيونية الجديدة والديمقراطية الليبرالية ما بعد الصهيونية(٨).

(*) "ماشيح" كلمة عبرية تعنى "المسيح المخلِّص". والماشيحانية هى نزعة تعتقد بمجيء الماشيح، والذى يُصوَّر باعتباره مرسلاً من الإله، ويتمتع بقداسة خاصة، ويجمع ما بين الصفات الإلهية والإنسانية، ويمثل تجسد الإله فى التاريخ. فهو يأتى بعد ظهور النبى إليا ليعدِّل مسار التاريخ البشرى، وينهى عذاب اليهود ويجمعهم من الشتات ويعود بهم إلى "صهيون"، ويعيد بناء الهيكل، ويتخذ أورشليم (القدس) عاصمة له، ويقيم حكمًا يستند إلى الشريعتين المكتوبة والشفوية. ويعقب مجيء الماشيح، حسب هذا التصور، بدء الفردوس الأرضى الذى يدوم ألف عام. ولهذا، يُطلق على هذه النزعة اسم "الأحلام الألفية". (المراجع)

ويمكن القول أيضاً وبمستوى عال من المعقولية إن دعاة ما بعد الصهيونية يستمدون جذورهم الفكرية من تراجع دور الهويات القومية والعرقية فى إصلاح الدولة فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية. ولكن حتى إذا كان ذلك هو النموذج، فإنه يبدو أن السجال ما بعد الصهيونى يثير قضايا الهوية والسياسة المتبعة فى الدولة الإسرائيلية مثل الصراع الفلسطينى الإسرائيلى وعلاقة إسرائيل بيهود الخارج(١٠).

ويبدو الجدل حول ما بعد الصهيونية غامضًا فى بعض الأحيان، كما سبق القول، ويثير الارتباك بالنسبة للقارئ غير المطلع، ومن الصعب العثور على تعريفات للظاهرة التى لا يوجد فى الغالب اتفاق حولها، فكل من المؤيدين والمعارضين لها ينسبون إليها دلالات متضاربة ومتباينة. وفى ذلك يتحدث "حاييم واكسمان" Waxman(١١) عن ثلاث مساهمات رئيسية للمفهوم، يتمثل الأول فى المقولة المعادية للاستعمار التى قدمتها مجموعة راديكالية مناهضة للصهيونية فى إسرائيل، وينبع الثانى من تغير الأجيال فى الجامعات الإسرائيلية فى ظل تقاعد جيل "الآباء المؤسسين" وحلول جيل آخر يتميز بالبحث فى مصادر أخرى للمعرفة والمعلومات ولا يقتصر على الرواية الرسمية للتاريخ حسبما قدمتها الصهيونية السياسية، أما الإسهام الثالث فقد نتج عن تمحيص "صهيونى"(١٢) للقضايا الرئيسية للقومية اليهودية والعقيدة اليهودية والإثنية. وكانت هذه القضايا مصاحبة للمشروع الصهيونى منذ بداياته كما يقول "واكسمان". أما المعارضون لتيار ما بعد الصهيونية فينطلقون من رؤية مغايرة ويستخدمون مفهوم ما بعد الصهيونية على سبيل الذم شأنه شأن أى نقد للصهيونية لا يروق لهم(١٣). لكن أيًا من الإسهامات سالفة الذكر لا يقدم تفسيرًا مرضيًا تماما لأن أيًا منهم لا يستطيع أن يدخل فى الاعتبار الإطار الأوسع للمفهوم بما يتجاوز الأطر الضيقة التى تبدو فيما قدمه واكسمان من تصنيفات، ذلك أن الإطار الأوسع يشخص الظاهرة خارج دوائرها الضيقة. ويميز "كيفين أفروش" Avruch بين الاستخدام الوصفى والاستخدام المعيارى لمفهوم "ما بعد الصهيونية"(١٤)، لكن ذلك بدوره يثير القضايا المعرفية الأساسية المرتبطة بالعلاقة بين الفئات الوصفية والمعيارية.

وقد سبق القول بأن أحد الملامح بالغة التأثير فى تطور نموذج تيار "ما بعد الصهيونية" هو تقليله من أهمية الدور الذى لعبته الرابطة القومية والإثنية فى تحليل الدولة القومية فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية، ولكن هذا التأثير لم يأت من الجدل حول التعدد الثقافى وسياسات الاعتراف [بالأقليات] الذى بادر به "تشارلز تايلور" Taylor ، وإنما جاء من المنظور ذى البعد الاقتصادى والاجتماعى الكلى المرتبط بعملية "العولمة". وبينما تهدف سياسة الاعتراف إلى الإقرار بالتنوع الثقافى والإثنى كعنصر رئيسى لعملية الانتقال من الدولة القومية إلى الدولة متعددة القوميات، فإن عملية الانتقال من الدولة القومية إلى الدولة متعددة القومية(١٥) تقلل من حدة التنوع الثقافى وتضعه فى أشكال " مدنية" لهوية الدولة وتدافع عن نماذج من المواطنة أكثر مدنية وغير إثنية(١٦)، فالحجة هنا أن شرط الهوية المتجانسة للدولة القومية تم التخلى عنه والتقليل من شأنه عبر تحولات واسعة النطاق خلقتها عملية كبيرة تسمى "العولمة". وفى إطار هذه المعادلة يُعد بروز ما بعد الصهيونية أحد آثار العولمة على الساحة الإسرائيلية ضيقة الأفق، فما بعد الصهيونية هو بمثابة إعلان مهم عن تحول الصهيونية من مشروع دولة قومية متجانسة عرقيًا إلى مشروع أكثر تنوعًا، ومدنى ما بعد حداثى ليبرالى ديمقراطى، فإذا ما قدر للتغيرات المتعلقة بالعولمة تقويض العلاقة بين الإقليم والجماعة والانتساب لهما فمن المتوقع أن يبرز توجه ما بعد صهيونى " ليبرالى" يعلى من شأن هذه التغيرات الدافعة إلى الأمام. إذ يلاحظ تحول الجوهر الجمعى الطوعى للمجتمع الإسرائيلى بتأثير قيم الرأسمالية ما بعد الحداثية إلى مجتمع أكثر تركيزًا على الفرد وإلى مجتمع استهلاكى ترفى. ويمكن لهذا التطور حسب هذا الرأى أن يؤدى دور العامل المساعد المهم فى إيجاد تسوية سلمية للصراع الإسرائيلى – الفلسطينى. وفى كتابهما الصادر حديثًا، قام "جرشون شافير" Gershon Shafir و "يوآف بيليد" Yoav Peled بدفع الحجة إلى الأمام بالقول بأن العولمة والليبرالية الاقتصادية من شأنهما تحويل إسرائيل من مجتمع يستند إلى رفاه الحرب إلى مجتمع نموذجى ينحو إلى السلام والربح الخاص(١٧). وهكذا تعبر شعارات مثل "السلام والخصخصة " و" السلام والربح " و"السلام والازدهار" عن أن العولمة والسلام مرتبطان ببعضهما سببيًا(١٨). ويبدو هذا

التفسير معقولاً فى ضوء الأحداث الناجمة عن انتفاضة الأقصى وسياسات إدارة بوش الأمريكية. بيد أن دعوة ما بعد الصهيونية صارت تعبيراً أيديولوجياً لنخب على مستوى عالمى، فى حين أصبحت الصهيونية الجديدة رد فعل خلقته التغيرات التى أملتها السياسات النيوليبرالية، وهو الأمر الذى يستحق ويتطلب مزيداً من النقاش.

وربما تكشف الدراسة عن خيط أمل ينبثق من أن تيار ما بعد الصهيونية يمثل جزءاً من فترة انتقال مهمة تمر بها العلوم الاجتماعية الإسرائيلية وتبرز ميدانياً على مستوى المجتمع الإسرائيلى ككل، فقد شهد العقد الماضى [التسعينات من القرن العشرين] حدوث تحول ملموس فى نماذج التفكير والتحليل المؤثرة فى الجماعة العلمية الإسرائيلية ويقدم هذا التحول أرضية فكرية لتطور ما بعد الصهيونية(١٩)، ذلك أن أحد تداعيات هذه القطيعة أو هذا الانقطاع المعرفى يتمثل فى التحول الملحوظ من نموذج تحليلى معد سلفاً إلى تحليل نقدى فكرى للمشروع الصهيونى، ذلك أن جيلاً جديداً من الباحثين وأساتذة الجامعات صار يشعر بأن التزامه بتقاليد البحث والحجة الأكاديمية أمر أكثر أهمية من الولاء للصهيونية بكل تبعاتها، فقد حرصوا على اتخاذ مسافة أبعد عنه وتبنى نظرة نقدية منفتحة تجاه "الحقائق" المستقرة للصهيونية وتبنى رؤية أكثر انسجاماً وتوازناً مع دورهم الفكرى حتى وإن لم يرغبوا كأفراد فى إحداث قطيعة مع الصهيونية على طول الخط. ولعل أحد أطراف النتائج لهذا التغير فى نماذج التفكير وذلك البعد الذى يتعلق بحججه الأساسية وراء إحداث القطيعة مع النمط القديم الاجتماعى الإسرائيلى، يتمثل فيما أثاره "باروخ كيمرلنج" **Kimmerling** فى نقاشه الحديث لنهاية هيمنة الصهيونية العلمانية وتأثيرها القوى فى السياسة الإسرائيلية المعاصرة(٢١)، حيث يرى إمكانية حدوث تطور واعد، بدون شك، للمجتمع الإسرائيلى على أعتاب القرن الواحد والعشرين وهو أن تصبح الذاكرة الجماعية فى إسرائيل تعبيراً عن تاريخ موضوعى، ففى مثل هذا التغيير المستمر والممتد التأثير فى تصور التاريخ لم تعد المقولات التاريخية موضوعاً للتدقيق فحسب، بل لم يعد الجدل يدور فى أبراج عاجية. فقد صارت هذه المقولات بصورة حاسمة بمثابة أسلحة أيديولوجية وسياسية استخدمت كعلامات على الاهتمام الجمعى ليس فقط فى السجالات الداخلية ولكن أيضاً وبشكل

أكثر حسمًا فى الصراعات الخارجية مثلما فى حالة الصراع الإسرائيلى العربى الهيمنة على قلوب وعقول يهود الخارج، وكانت بمثابة أسس حظيت بالتوافق لتشكيل ولاء المواطنين(٢٢). فإذا كان حشد التأييد وحملات العلاقات العامة hasbarah تشكل عنصرًا رئيسيًا فى المشروع الصهيونى، فإن المقولات والمزاعم التاريخية الجذابة والتى حظيت بالقبول وروج لها كبار أباطرة الجماعة العلمية الإسرائيلية كان يجب نشرها على نطاق واسع لإضفاء الشرعية على ذلك المشروع. وعندما حاولت مجموعة من المؤرخين وعلماء الاجتماع والسياسة فى العقد ونصف الأخيرين [من القرن العشرين] تحدى المرتكزات الأساسية للتاريخ كذاكرة والذى لم يكن يوجد مجال للمناقشة فيه، صار من الواضح بالنسبة لحراس الوضع القائم أن الحجة لا تتعلق فقط بتفسير جديد للتاريخ، بل تتجه حسب زعمهم إلى هدم منظم لإسرائيل كاستيطان استعمارى ومن ثم تدمير شرعيتها وأساس وجودها، فقد اعتبر هؤلاء "المؤرخون الجدد" بمثابة مناهضين لا قيمة لهم يحاولون – عبر مجموعة من المنظورات التحليلية المنشورة فى كتابات صادرة على نطاق واسع عن أبرز دور النشر فى البلاد الناطقة باللغة الإنجليزية – التشكيك فى الأساطير المؤسسة للتاريخ الرسمى الإسرائيلى الذى حفر فى الذاكرة(٢٣).

وواقع الأمر أن "المؤرخين الجدد" البارزين مثل "بنى موريس" و "زئيف شتيرنهل" **Sternhell** لم يشككوا فى المرتكزات الإيديولوجية للصهيونية ولا فى حتمية حدوث الاستيطان الصهيونى فى ظل ظروف اليهود الأوروبيين فى أوائل القرن العشرين، بل قدموا نقدًا موثقًا جيدًا للتاريخ لصالح تفسير أكثر توازنا واستقلالاً للاستيطان الصهيونى فى فلسطين، إنهم يعبرون بصفة خاصة عن الاكتشاف الإسرائيلى لحدث "النكبة" عبر ما قدمه هؤلاء من "كتابات"(٢٤)، وعن أهمية وجود رؤى موازية للتصورات السائدة حول الإحلال اليهودى بما يتماشى مع مسألة الاكتشاف الإسرائيلى لحدث "النكبة" والذى دعم الحجج ما بعد الصهيونية حول ضرورة المساواة المدنية بين اليهود والعرب. ورغم أنه لا يمكن النظر إلى المؤرخين الجدد على اعتبار أنهم يشكلون وحدهم قيادة تيار ما بعد الصهيونية، نظرًا لوجود عوامل أخرى مثل بروز ظاهرة التعددية الثقافية والتحدى المعاصر لفكرة الدولة القومية أسهمت فى بروز الإشكالية التى

طرحتها دعوة ما بعد الصهيونية، فليس ثمة شك فى أن إعادة النظر فى التاريخ الإسرائيلى – الفلسطينى كما طالب بها ومارسها المؤرخون الجدد خلفت أثراً ملموساً وسريعاً فى مجال إعادة تفسير واقع ومستقبل العلاقات الإسرائيلية الفلسطينية. وهذا ما ينطبق أيضاً على الانتفاضة عبر مراحلها المختلفة، فهى لم تشكك فى الأيديولوجيا الصهيونية وسمو الدولة العرقية فحسب، بل شككت، وهو الأهم، فى المفاهيم الغربية ذاتها حول الدولة القومية(٢٥)، وشككت على الأخص فى تلك الرابطة غير المنطقية بين الدولة والإقليم والسيادة والأمة. إن عجز الدولة الإسرائيلية عن التعامل مع القضية الفلسطينية هو مثال آخر صارخ وأكثر حدة وبروزاً لفشل الدولة القومية فى التعامل مع جماعات سكانية ذات هويات عرقية متعددة. وهكذا كشفت دعوة ما بعد الصهيونية نقطة البداية للصهيونية وهى أنه يمكن توفير الأمن للأقليات المضطهدة عن طريق دول قومية فحسب تتحول فيها الأقليات إلى الأغلبية. لقد تمثل التحدى ما بعد الصهيونى فى تقويض هذه المسألة الصهيونية المؤسسة، حيث لم تعد الدولة القومية اليهودية حلاً فعالاً لأمن اليهود المنقولين من أوروبا، فمنذ بداية القرن الحادى والعشرين يواجه اليهود كيهود مزيداً من الخطر المادى فى إسرائيل أكبر من أى مكان آخر فى العالم(٢٦).

وقد وجد المراقبون الدوليون، ممن أعيتهم مأساة الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى المستمرة بدون نهاية، ضالتهم فى دعوة ما بعد الصهيونية و"المؤرخين الجدد"، لكن بروز جماعة أكاديمية تؤمن بدعوة ما بعد الصهيونية وكذلك قطاع صغير من الرأى العام ما بعد الصهيونى يُعتبر – على أية حال – تطوراً لقى ترحيباً فعلياً فى السنوات الأخيرة، حيث تمت الإشادة بإنجازات "بنى موريس" و "آفى شلايم" **Slaim** و "جرشون شافير" **Gershon Shafir** و "باروخ كمرلنج" و "توم سيجيف" آخرين. لكن "أندرسون" يرى أن أسلوبهم الشجاع فى البحث وأحكامهم التى لا تقبل الحلول الوسط، مما ميز تنقيبهم فى الماضى، قد تغافل فجأة عن فترة قصيرة من الحاضر، بل يعتقد أن دعوة ما بعد الصهيونية تتميز بالمزج بين الشجاعة والجبن ويرى أن معظم دعاة هذا التيار هم فى شجاعة الأسود عندما يحللون، لكنهم مثل الحملان فى استخدام المنهج(٢٧). إن ما يتعرض له دعاة ما بعد الصهيونية من تشهير شخصى يذكرنا بما حدث من قبل

لليسار الجديد. فعلى عكس نظرائهم فى الدول الناطقة بالإنجليزية، يشارك هؤلاء بدأب وإصرار فى وسائل الإعلام والنقاش العام [مع الجمهور] فى إسرائيل، كما يعبرون عن آرائهم بحدة ويتعرضون فى المقابل للهجوم والتشهير. وإلى جانب ذلك، هناك خبرة "بابيه" وآخرين، التى تحلت بشجاعة ملموسة فى صياغة أفكارهم والدفاع عنها فى الجامعات الإسرائيلية والمعارك السياسية والقانونية فى إسرائيل بأكثر من الوضع فى جامعة كاليفورنيا فى لوس أنجلوس. ولكن القضية التحليلية عموما ليست خاطئة تماما بل تكشف عن ضعف ظاهر فى النموذج الفكرى لدعوة ما بعد الصهيونية، وهو ما ناقشه بعمق " إدوارد سعيد" فى رؤيته حول السجال مع "المؤرخين الجدد"(٢٨)، ففى وصفه للندوة المفتوحة التى ضمته مع مثقفين فلسطينيين آخرين هما "إيلى سامبار" Sambar ، و "نور مصالحة" من جهة و "بنى موريس" و "إيلان بابيه" و "زئيف شتيرنهل" من جهة أخرى فى باريس عام ١٩٩٨، لاحظ سعيد توهج وشجاعة وحماس "بابيه" بينما أعجب بأفكار واستنتاجات كل من شتيرنهل و "موريس"، كما ينتقد زملاءه من الفلسطينيين والعرب لعدم انتباههم للأسلوب الذى يقدم به "موريس" الدليل الدامغ والمؤثر على النكبة وتهجير الفلسطينيين بالقوة(٢٩)، هذا فضلاً عن إعجابه الكبير بما يفعله "شتيرنهل" "من تقويض علمى ومتأن للأساطير المؤسسة للاشتراكية الصهيونية(٣٠). وبدعوته إلى ترجمة هذه الكتب إلى اللغة العربية. وبناء على دحض المؤرخين الجدد للرواية التاريخية الصهيونية الكبرى عن فلسطين يرى سعيد ضرورة أن ينخرط الفلسطينيون فى بحث نقدى مشابه عن أساطيرهم وأفكارهم القومية كما يحث زملاءه العرب والفلسطينيين على عمل ذلك. لكن سعيد يبدى دهشته الشديدة وفزعه من أنه ورغم النتائج المهمة للمؤرخين الجدد، فإنهم يبدون مترددين فى صياغة خلاصات من واقع البراهين التى أوردوها وفى إدانة الاستيطان الصهيونى ذاته فى فلسطين، فحسبما يرى سعيد أن "شتيرنهل " ورغم إقراره بأن الدولة اليهودية لم تكن لتقوم من دون التخلص من الفلسطينيين ويعترف بخطأ طرد الفلسطينيين، فإنه ما زال متردداً عن كتابة النتائج الحتمية حول الصهيونية التى تترتب بالضرورة على هذا الدليل، إذ يعتقد سعيد بوجود تناقض عميق يصل إلى حد الفصام "الشيزوفرانيا" فى كتابات "موريس" و "شتيرنهل، ويخلص من ثم إلى أنه لا يمكن أن يحدث تغيير فى الإدراك

إلا فى ظل مناخ يتحرر فيه المثقفون بما يمكنهم من الإقدام على تفكيك الحقائق التى تقوم عليها إسرائيل الآن. وتكمن الميزة الرئيسية فى دعوة ما بعد الصهيونية فى اكتشاف الحدود التحليلية للنموذج الصهيونى والتى لا تزال غير واضحة لمعظم الإسرائيليين وكثير من الفلسطينيين، ومن هنا يدعو سعيد إلى حوار فلسطينى جاد ومستمر مع دعاة ما بعد الصهيونية والمؤرخين الجدد(٣١).

ومن الضرورى التسليم بأن الاضطراب ومظاهر الخلل فى كتابات معظم – وليس كل – دعاة ما بعد الصهيونية مما يسجله سعيد و "أندرسون" موجود بالفعل، ويذهب سعيد إلى أن مظاهر الخلل هذه يجب أن تطرح فى حوار إسرائيلى – فلسطينى نزيه وكذلك وبنفس القدر فى تأمل إسرائيلى حول انعدام أخلاقية الأفعال الناجمة عن الاستيطان الصهيونى فى فلسطين، ومن المهم أيضاً النظر إلى أن مثل هذه الممارسات الكارثية والمثيرة للتساؤل فرضت على اليهود الفلسطينيين وبعض اليهود الناجين من الهولوكوست(*) المذبحة اليهودية بفعل الجوهر القاسى لنموذج الدولة القومية الأوروبية. وقد تكون المقولة الصهيونية بخصوص عدم وجود مكان لليهود سوى فى دولة يهودية فى فلسطين قد ولدت من الناحية التحليلية تحت النفوذ المغرى للقومية والاستعمار الأوربيين، لكن تطبيقها على نطاق واسع نجم مباشرة عن رفض الديمقراطيات الغربية لقبول مزيد من اليهود عندما كانت الفرصة لا تزال سانحة(٣٢). فبدون هذا الرفض كان الحلم الصهيونى قابعاً فى عالم اليوتوبيا. ومن شأن مثل هذا النهج الحوارى والمباشر والفعال بين الفلسطينيين والإسرائيليين أن يخفف حدة ما يسميه إدوارد سعيد الفصام / "الشيزوفرينيا" فى دعوة ما بعد الصهيونية.

(*) "هولوكوست" كلمة يونانية تعنى "حرف القربان بالكامل" ، وهى بالعبرية "شواه" وتُترجم إلى العربية أحياناً بكلمة "المحرقة" ، ويُستخدم المصطلح فى العصر الحديث للإشارة إلى مذابح إبادة اليهود فى ظل الحكم النازى ، قبيل الحرب العالمية الثانية وبعدها . ويُلاحظ هنا أن التوظيف الصهيونى للمصطلح يضفى عليه مسحة دينية وأسطورية ، فهو يوحى بأن اليهود هم بمثابة القربان الذى يضحى به الشعوب الأخرى وتحرقه دون رحمة ، وفى ذلك تأكيد لمفهوم صهيونى آخر على العداء الأزلى الذى يكنه غير اليهود (الأغيار) لليهود ، وهو مفهوم يجعل هذا العداء خارج أى سياق تاريخى أو اجتماعى أو ثقافى ، ومن ثم لا يمكن فهمه أو تفسيره أو حتى انتقاده ، فلا يبقى سوى الخضوع لهيمنته (المراجع) .

على أن الجديد الذى جاء به النموذج ما بعد الصهيونى هو الذى يقدم تفسيراً للغز الذى تحدث عنه إدوارد سعيد، فهذا النموذج مازال فى طور التجريب ويبدو مضطربا جزئيًا رغم جرأته فى تحطيم المقدسات وما شقه من طريق، فهو يورط نفسه فى الدفاع عن بعض المبادئ الصهيونية فيما يرفض الأخرى وهو يشبه فى ذلك ما ذكره "جرامشى" عن "الدفاع العاطفى عن نظام اجتماعى ميت والتألم المفاجئ من ميلاد نظام جديد"[٣٣]. ومن المعروف أن الحالة الانتقالية عادة ما تشهد بروز فكر متناقض وغير متناسق، وهذا التحول المضطرب ليس أيديولوجيًا فقط، بل يحمل سمات فكرية وديموجرافية[٣٤]، فى حين أن النماذج القديمة لم تعد قادرة على تقديم تفسيرات مقنعة لألغاز ومعضلات إسرائيل المعاصرة. ويصف "باروخ كمرلنج" ذلك فى بحثه عن انهيار الهيمنة الإشكنازية[*] و "الاشتراكية" والمؤسسية والعلمانية (والتى تقابلها الكلمة العبرية "**ahuselim**" المرادفة لثقافة الرجل الأبيض البروتستانتى "إلواسب" **WASP** فى الولايات المتحدة)[٣٥]. ففى كتابه المهم عن المجتمع الإسرائيلى أوضح "كمرلنج" أيضًا[٣٦] أن إسرائيل تحولت إلى مجتمع متعدد الثقافات وتعددى بعكس الواحدية الثقافية التى تصورها الحلم الصهيونى المبكر.

ويناقش "إيهود شنهاف **Shenhav**" فى دراسته الممتعة الجديدة المحاولات الرسمية الصهيونية لاستغلال مطالب تعويض اللاجئين اليهود من العالم العربى (يهود المزراحى)[**]

(*) رغم اختلاف المصادر الدينية والتاريخية واللغوية فى تحديد أصل مصطلح "الإشكناز" ودلالته ، فقد استقر معناه فى العصر الحديث باعتباره مصطلحًا يشير إلى اليهود الغربيين ، وبخاصته ذوى الأصول البولندية والألمانية والفرنسية ، الذين انتشروا فى أوروبا فى القرن السابع عشر وهاجرت أعداد كبيرة منهم إلى الأمريكتين وأستراليا ونيوزيلندا خلال القرن التاسع عشر . ويعتلى اليهود الغربيون قمة الهرم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى فى إسرائيل ويتحكمون فى معظم مؤسسات الدولة وفى توجهها العام (المراجع) .

(**) من الواضح أن ثمة خطأ فى استخدام الكاتب لكلمة "مزراحى" للإشارة إلى يهود البلدان العربية . فالكلمة هى مزج لكلمتين بالعبرية هما "مركز" و "روحانى" ، وتشير إلى حركة صهيونية بدأت بوادرها فى المؤتمر الصهيونى الثانى (١٨٩٨) ، وتبلورت مع عقد أول مؤتمر عالمى مستقل للحركة فى عام ١٩٠٤ . وتطرح الحركة شعار "أرض يسرائيل لشعب يسرائيل حسب شريعة وتوراة يسرائيل" ، الذى يؤكد التمسك بالدور المحورى للدين فى المشروع الصهيونى وعدم اعتباره قضية شخصية ، فضلاً عن السعى لتحقيق التصور الصهيونى ، المستند إلى تفسير خاص للنص التوراتى ، عما يُسمى "أرض يسرائيل الكاملة" التى تمتد من النيل إلى الفرات (المراجع) .

كدعوة مضادة للمطلب الفلسطينى بالتعويض، ولكن هذه المحاولات تعد بالونات اختبار أو طلقات تحذيرية مكررة لأن الخطاب الصهيونى يطالب بهوية يهودية قومية بما يقيد دعوى الهوية العربية - اليهودية المتميزة التى وفرت الأساس لمطالب الوضع المتساوى للاجئين الفلسطينيين، فالصهيونية تنظر إلى الخطاب العرقى للمزراحى بأنه "شأن يهودى داخلى" فى إطار المذهب الصهيونى حول الجامعة اليهودية. ولا تزال الصهيونية تصر على فرض الثقافة الصهيونية على اليهود العرب فى إطار عملية استيعاب المزراحى كتجمع يهودى - عربى مغترب ومنفصل فى التجمع الإسرائيلى[٣٧]، لكن اليهود العرب أقدموا فى السنوات الأخيرة على صياغة تعريف محدد يؤكد كينونتهم داخل المجتمع الإسرائيلى، بالقدر نفسه الذى يسعى به التجمع الكبير من المهاجرين الجدد من الاتحاد السوفييتى السابق إلى المشاركة فى الساحة السياسية والاجتماعية الإسرائيلية ليس كأفراد ولكن كمجموعة متميزة تحافظ على هويتها المنفصلة عبر استخدام اللغة الروسية[٣٨].

مثل هذه الأفكار لا تنطوى فى ذاتها على هدم الهوية الصهيونية للدولة، كما حدث فى الديمقراطيات الليبرالية الأوروبية حيث تم الحفاظ على الطابع التعددى والمتعدد الثقافات للمجتمع تحت تأثير أيديولوجيا قومية للدولة تحمى الإثنية الرسمية، ولكن التعددية الثقافية وسياسة الاختلاف - أى الأيديولوجيات التى تعطى قيمة معيارية للتنوع الثقافى ومطلب الاعتراف بالأقليات الإثنية فى المجال العام - أسهمت وبنفس الطريقة فى تقويض ثوابت القومية الأوروبية القديمة التى اشترطت التجانس الثقافى للدولة القومية. وهكذا تواجه الدولة الإسرائيلية موقفًا مشابهًا من انكشاف التصدعات التعددية والمتعددة ثقافيًا والتى فرض عليها مذهب الواحدية الثقافية (أى الصهيونية) والذى دافع عن موقفه النمطى الرئيسى وهو فكرة الأمة اليهودية المتفردة العائدة إلى أرض الأجداد. بيد أن "كمرلنج" يعترض على ذلك بقوله إن واحداً من أهم التغيرات الجوهرية الطارئة على إسرائيل هو تبخر صورة المجتمع الموحد المتفرد والتراجع الملموس للهوية الإسرائيلية الفريدة، وهو يحدد سبع ثقافات وثقافات مضادة، بما فيها ثقافة عرب إسرائيل، ويعترف بعدم تجانس أى من هذه الثقافات، ويكمل ذلك انقسام فرعى متواصل للذاكرة الجمعية والقومية إلى رؤى عديدة متصارعة[٣٩].

ويتضح من الدلائل المتزايدة التى يوردها عدد كبير من الإصدارات من مجموعة من المنظورات أن ثمة تغيرات ملموسة حدثت فى إسرائيل، وأن هذه التغيرات لا يمكن الإحاطة بها عبر أدوات تحليلية تقليدية وأطر أيديولوجية صاحبت تطور الصهيونية، وتوجد فى الوقت نفسه أصوات متنوعة من منظورات متصارعة أحيانًا ومواقف تحاول تقدير هذه التغيرات الحادة عن طريق أطر تحليلية ومفهومية ترفض النموذج الصهيونى التقليدى. لقد خطت الأدلة المتنوعة وذات القيمة العالية خطوة مهمة نحو إحداث تغيرات منهجية ومعرفية، ومع ذلك وفى إطار الظروف التى ناقشها "إدوارد سعيد"، لا تزال النماذج البديلة غير واضحة بعد ولا يزال التحليل فى بعض الحالات يعانى التناقض وعدم الحسم، فالأساتذة الذين طرحوا مناقشات بالغة الأثر وأدلة مؤثرة على هذه التغيرات المنهجية الرئيسية ما زالوا غير مقتنعين بما حدث من عداء لفكرة ما بعد الصهيونية، وقد قطع كمرلنج – أكثر من شخص آخر– شوطًا طيبًا فى الإحاطة بالتغيرات ذات الواقع والحادثة فى إسرائيل. ولكنه ورغما عنه تعرض للتصنيف (السياسى والأيديولوجى) من قبل المؤيدين والمعارضين لمفهوم ما بعد الصهيونية، لكنه يبقى منتقداً رغم ذلك للمصطلح.

لقد لفتت هذه التغيرات السريعة بخصوص الأوزان النسبية لمجموعات متنوعة داخل الدولة الإسرائيلية نظر كثير من المراقبين المعاصرين، وكذلك تحول هذه الدولة من نسق أحادى الثقافة إلى متعدد الثقافات بما يجسد بداية "العصر ما بعد الصهيونى". لكن هذا المفهوم إشكالى ولا يساعد على التحليل لأن هذا النوع من النهايات على غرار الموضة مثقل بمشاعر سلبية أو إيجابية قوية (مستند إلى تحليل أيديولوجى) ويفتقر إلى الدقة التفسيرية[٤٠].

وكان "إيهودا شنهاف" قد ذهب فى الفترة الأخيرة إلى حد القول بضرورة "التوقف عن استخدام مصطلح ما بعد الصهيونية لأنه يصيب الناس بالاضطراب"[٤١]، فهو لم يعتبر "ما بعد الصهيونى" فقط من قبيل المعارضين، بل يكشف عن القيود والغموض والاتجاه السلطوى للصهيونية ناحية اليهود والعرب فى إسرائيل.

ويتناول "نيرى ليفنه Neri Livneh من الجدل الذى انتشر فى صفوف "جماعة الخضر الديمقراطيين من يهود المزراحى" "the Mizrahi democratic Rainbow" ، وهى منظمة تهدف إلى تعريف الرأى العام فى إسرائيل بالضرر الذى لحق باليهود العرب والفلسطينيين. ويزعم المعارضون الأشداء لتيار ما بعد الصهيونية أن هذه المنظمة تعمل على إدارة حوار ثرى مع المجتمع الإسرائيلى وتحاول سرد تاريخ المجتمع الإسرائيلى من وجهة نظر يهود المزراحى ولا تقدمه فى القالب النمطى / التقليدى للماضى كما طرحه الرجال الأشكناز، وهو الأمر الذى تعكسه هذه العبارة : "أنا أعتقد أننا لسنا ما بعد صهاينة لأننا لسنا جماعة تسعى لتقويض الدولة"(٤٢).

يبدو لى أن الدقة تقتضى – فى ضوء الأسباب سالفة الذكر – ضرورة الاستمرار فى استخدام مصطلح "ما بعد الصهيونية" ولكن مع تطعيمه بمشروع تطغى عليه الديمقراطية بما يمكنه من التغلغل ببطء بمعان واضحة، ففى إطار المرحلة الانتقالية الناجمة عن التغير فى القيم فى إسرائيل صار مصطلح مابعد الصهيونية "عديم الدلالة"(٤٣) يفتقر إلى عمق المعنى ما سمح للمؤيدين والمعارضين بإدخاله بسهولة فى خطابات متصارعة. وبعبارة أخرى، فقد أصبح المصطلح مجرد تجريد ناتج عن مجموعة متنافرة من العداوات ولم يتطور إلى مشروع مهيمن واضح. وصار سيئ السمعة لأنه لم يتواءم مع المصطلحات الحالية المسيطرة (مثال ذلك قول رواده إن الرواية الصهيونية للتاريخ اليهودى لا تستطيع تفسير انتشار الإثنيات فى إسرائيل)، وكذلك بسبب إساءة استخدامه من قبل المدافعين عن النظام القديم الذى يوجهون إليه الاتهام بخلق مجموعة سلبية من الدلالات، حتى إنهم يروجون أن ما بعد الصهيونية معنى سيئ لا يقترن من قريب أو بعيد بالصهيونية "ذلك المفهوم الجيد أو الخير". ويشرح الأستاذ "دافيد نيومان" ذلك بقوله :

"هناك حملة منظمة للتشهير التام بأى فرد يفكر بأسلوب مختلف بشأن المجتمع الإسرائيلى، وخصوصًا إذا كانت هذه الأفكار تدعو إلى إسرائيل معاصرة كمجتمع تعددى ومدنى أو تتحدث عن شرعية قيام دولة فلسطينية، باختصار، أى شىء يدخل تحت عنوان "ما بعد الصهيونية". رغم حقيقة أن هذا المفهوم لا يخرج عن كونه نسخة رديئة من الجعبة التى يريد أى فرد أن يفكر من خلالها بشكل مختلف"(٤٤).

وهناك أيضًا بعض الناقدين للنظام القديم من غير القادرين أو العازفين عن المشاركة فى حركة واسعة مضادة للهيمنة [هيمنة النموذج الصهيونى] يستخدمون المفهوم بطريقة سلبية، إذ يستعملونه للتدليل على خصوصية مطالبهم ولتأكيد اختلافهم بشأن قضايا كبرى (مثال ذلك القول "نحن نرغب فقط فى تطوير وضعية المزراحى لا أن ننبه إلى القضية الفلسطينية، وهذا ما يفسر كوننا ما بعد صهاينة"). وتتركز المهمة فيما يتلو الصراع الطاغى إبان الفترة الانتقالية فى تطعيم المفهوم بقدرة تفسيرية يفتقدها الآن عبر صياغة عدد من البدائل للنموذج الصهيونى ومحاولة حشد تجمعات متنوعة أضيرت من النظام القديم، ومن ثم فإن أفضل وسيلة للتخلص من الاستخدام المضطرب للمفهوم هى فى إدخاله ضمن نقاش فعال حول القضايا التى يعتبرها هذا الاستخدام إشكالية (الديمقراطية، الفلسطينيون، الإسرائيليون، اليهود العرب، التعدد الثقافى، دور الإثنية فى الحياة العامة)، وكذلك محاولة صياغة شبكة معان/دلالات تكمل الاستخدام السلبى للمفهوم وتدعم حجته عبر مشروع إعتاق أكثر عمومية[٤٥].

وربما يكون النقاش حول التعدد الثقافى أفضل المجالات الواعدة فى ضوء الظروف الإسرائيلية الحالية، فحتى وقت قريب لم يكن هذا المفهوم - التعدد الثقافى- مألوفًا فى إسرائيل، إذ ارتبط ببروز مشكلة المزراحى والمهاجرين الروس، حيث يطالب كل منهما بنوع من الاعتراف الجماعى الذى لا تقبله الحدود التى وضعتها الصهيونية. بيد أن فكرة الرابطة القومية المدنية تنطوى بدورها على مخاطر وتناقضات[٤٦]، فهى غالبًا ما تعيد الإثنية من الباب الخلفى فى صورة معيارية بغيضة. ومن شأن جدل جاد وشامل حول التعدد الثقافى والحقوق الديمقراطية للجماعة ما يوفر الحماية لدعوة ما بعد الصهيونية من الوقوع فى خطر الغواية وهزيمة الذات بخصوص تحديد هوية الدولة سواء بشكل مفردات قومية مدنية - توحيدية أو علمانية[٤٧]، فلا يمكن لدولة قومية موحدة أن تكون علمانية خالصة أو "غير إثنية" تمامًا. وإذا ما صممت دعوة ما بعد الصهيونية على الدفاع عن قومية علمانية - مدنية فسوف تفسح المجال أمام رواج اتهامين موجهين لها كما يقول "ويليام كونللى" Connelly[٤٨] : فهوية هذه الدولة المقترحة سوف تكون خاوية لأن الصورة المدنية للدولة سوف تشتق من الخبرات الثقافية

"المحدودة" و "الإسرائيلية" الصارخة التى سوف تعطيها القابلية للحياة، كما أنها سوف تكون منافقة لأنها تستمد جاذبيتها من الثقافة "الإثنية" الإسرائيلية، أو مما يصفه "كمرلنج" بثقافة الأشكنازى الأبيض ahusel . وبدلا من ذلك يجب أن يتركز الهدف فى بناء دولة متعددة القومية تتيح حقوقًا مقدسة دستورية لكل جماعة من جماعاتها.

لكن ذلك لا ينفى أن الجدل بدأ بالفعل حتى لو كانت البداية شاقة، ولا يزعم هذا الكتاب طرح نموذج لدعم خطاب ما بعد الصهيونية، فهدفنا هنا أكثر تواضعًا وهو : تعريف الجمهور القارئ بالإنجليزية بالتحدى الذى تطرحه دعوة ما بعد الصهيونية من منظورات مختلفة ومتناقضة فى كثير من الأحيان مع النظام الصهيونى القديم، فالهدف هنا هو بيان الحجة الخالصة من المنبع والاختلاف الذى ولدته من منظور سياسة إسرائيلية راديكالية وديمقراطية. ويُلاحظ أن بعض المساهمين فى هذا الكتاب يؤيدون دعوة ما بعد الصهيونية وبعضهم الآخر يوجه انتقادات لها ، وهناك آخرون لا يتبنون موقفاً محدداً بشأنها.

وفى حين يرى "يورى رام" أن غالبية السكان من اليهود المولودين فى إسرائيل صهاينة، فإن منطق الصهيونية تم تجاوزه بقوة بين عقدى السبعينات والثمانينات من القرن الماضى عن طريق تيارى الصهيونية الجديدة وما بعد الصهيونية، وتعبر الصهيونية الجديدة عن حركة استبعادية ماشيحانية وأصولية دينية تؤمن بأرض إسرائيل الكاملة وقداسة الأرض كمصدر رئيسى للهوية. لكن نزعة ما بعد الصهيونية تقدم منظوراً معارضاً بشكل دائرى، فقد ظهرت بين الطبقات الوسطى فى السهول الساحلية وتنتشر أساساً بين الأفراد ولا تهتم كثيراً بالأساطير التاريخية وتلتزم أكثر بالحقوق المدنية لا بالقومية الإثنية. ويعتقد "يورى رام" أن كلا من الصهيونية الجديدة وما بعد الصهيونية يتعايشان معا فى إطار جنينى فى ظل الصهيونية الكلاسيكية، ويبدو الجديد فى أن فعالية أحدهما سوف تكون على حساب الآخر.

ويتعرض "إيلان بابيه" للصدام بين التيارات الأيديولوجية الرئيسية الثلاثة داخل الصهيونية، حيث يتمثل التيار القيادى فى الصهيونية التقليدية التى ينتمى إليها حزب

العمل والليكود ويعبر عن المبدأ الرئيسى الموجه لسياسة الحكومة منذ ميلاد الدولة، أما الصهيونية الجديدة فهى تفسير متطرف للصهيونية وهى عبارة عن تحالف قلق بين الحاخامات الأرثوذكس والمستوطنين القوميين المتعصبين ويؤيدهم القادة الروحيون ليهود المزراحى، والتيار الثالث هو ما بعد الصهيونية كظاهرة يهودية – كما يراها بابيه – عن مرحلة انتقالية خارج الصهيونية، ولكنها غير واضحة بسبب حاجتها لتحديد المستقبل فى جدل مشترك مع الفلسطينيين. وهذا ما يعطى الصهاينة الجدد اليد العليا، وإن كان يمكن تحديهم عبر تقديم تعريف شجاع للأهداف من جانب من يقفون فى المعسكر الديمقراطى عن طريق إرادة الطرف الفلسطينى فى الانضمام لجدل جاد ومفتوح حول حل يقوم على أساس مدنى وديمقراطى وكذلك رغبة الولايات المتحدة والحلفاء الأوروبيين فى ممارسة ضغوط على الحكومة الإسرائيلية.

ويعتقد "أفيشاى إيرلخ" أن المشروع الصهيونى لا يزال يتطور وأنه يمكن فهم دعوة ما بعد الصهيونية كنقد ليبرالى للصهيونية بالتوازى مع الانتقادات الاشتراكية والدينية الأرثوذكسية للصهيونية، وقد ظهرت دعوة ما بعد الصهيونية عقب الحرب الباردة عقب بروز نظريات العولمة، ومن ثم صارت ما بعد الصهيونية بمثابة الرؤية الإسرائيلية المحلية للعولمة. وكانت عملية أوسلو إحدى تداعيات انتهاء الحرب الباردة على الشرق الأوسط ومن الملفت للنظر أن دعاة ما بعد الصهيونية يظنون خطأ أن الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى يمكن حله أساسًا عبر اندماج أكبر لإسرائيل فى الأسواق العالمية، وعلى العكس من ذلك يعتقد "إيرلخ" أنه بسبب فشل عملية أوسلو سوف تصبح إسرائيل مشدودة أكثر ناحية "اليهودية السياسية" ("الأصولية" اليهودية) على حساب الصهيونية العلمانية.

أما أسعد غانم فيرى أن المواقف العامة التى تتخذها الكتلتان السكانيتان فى إسرائيل : الأغلبية اليهودية والأقلية الفلسطينية، تختلف على الهوية المدنية المشتركة المتوقعة فى الإطار ما بعد الصهيونى، فاليهود يتبنون قيمًا صهيونية تقليدية فيما يؤمن الفلسطينيون بمواقف ما بعد الصهيونية حتى لو وافق أفراد المجموعتين شكلاً على

أنهم مواطنون في الدولة نفسها. ووجودهم الرسمي في ذاته ليس له مغزى بالنسبة لتطور هوية "إسرائيلية" مشتركة من النوع الموجود في الدول الديمقراطية. ويخلص غانم، بعد مناقشته لنتائج دراسة ميدانية أجريت على اليهود الإسرائيليين والمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، إلى أن الفجوة بين الموقفين لا تزال واسعة وسوف يتطلب الأمر تغييرات كبيرة على جانب كبير على جانب الأغلبية المتمركزة حول الإثنية لكي تنال الأقلية الفلسطينية الحقوق نفسها على قدم المساواة.

ويتناول "إفرايم نيمني" ظاهرة ما بعد الصهيونية من منظور يهود الخارج / الدياسبورا، ومن رأيه أن جدل ما بعد الصهيونية في إسرائيل سوف يؤثر إيجابيًا على الأسس العامة والهوية وأسلوب حياة التجمعات اليهودية في الخارج، فبدلاً من توجيه موارد وطاقات ثمينة لدعم الحكومة الإسرائيلية في صراعها مع الشعب الفلسطيني - ذلك الصراع الممتد وغير المرتبط بظروفهم الحالية - ينبغي على التجمعات اليهودية العمل على بناء مؤسسات يهودية راسخة في الخارج وتقديم إسهام فعال في ترسيخ أسس التعدد الثقافي الذي يعد شرطًا ضروريا لبقاء واستمرار يهود الخارج.

أما "هنا هرتزوج" فلا تنظر إلى ما بعد الصهيونية كقطيعة مع الصهيونية ولا كنوع من معاداة الصهيونية ولكن تعتبرها بمثابة مسعى إلى مجتمع أكثر مساواة في إسرائيل بالقدر نفسه الذي تعمل فيه ما بعد الحداثة على تصحيح وتحسين الحداثة، هذا إلى جانب ما تراه من أهمية التمييز بين ما بعد الصهيونية كوضع اجتماعي وما بعد الصهيونية كمطلب أساسي. فما بعد الصهيونية كشرط اجتماعي تثير الجدل حول تعيين الأطر الاجتماعية وتعريف السمة أو الكينونة الجمعية والدولة. وكأداة سياسية تستعير دعوة ما بعد الصهيونية فكرتين مركزيتين من الخطاب ما بعد الحداثي وهما نهاية الرواية الشمولية / الكبرى للتاريخ ونهاية المنطق التدميري للفكرة التي تزعم الاستمرارية التاريخية للبشر. في هذا الإطار ظهرت تصورات متنوعة حول إشكالية وضع المرأة فرضت نفسها في إطار المواجهة مع الخطاب الصهيوني السائد. وبينما يدعو الخطاب ما بعد الصهيوني إلى تغيير في وضع الفرد في علاقته بالمجتمع فإن الخطاب النسوي ما بعد الصهيوني هو فقط الذي يحول هذا المطلب المجرد إلى كلام محدد.

وتتناول "هنرييت دهان – كاليف" موضوع تحدى قضية الفروق بين الجنسين والإثنية للخطاب الصهيونى السائد، ثم تطرح سرداً تاريخيًا مدققًا ونابعًا من القلب لمظاهر الإحباط والألم والمعاناة الشديدة التى تعرضت لها فتاة يهودية قادمة من بلد عربى [المزراحى] كبرت فى مجتمع يزدرى أو يسخر من خلفيتها التى جاءت بها، إذ اعتبر هذا المجتمع خلفيتها التى جاءت بها غير الأوروبية كمعوق وحاول فرض الصفات الإشكنازية عليها عبر تصوره عن النوع تبعًا للمظهر الجيد أو الطيب وتخلص إلى أن قصتها صورة من القمع أساسًا : القمع الأموى الأوروبى الاستعمارى الغربى الصهيونى. وقد أحست مثل بقية المزراحى غير المتدينين بالاغتراب المزدوج، أى بصعوبة العودة إلى جذورها وبالآلة التى تسحق كل شىء فيها لا ينتمى إلى الهيمنة الأشكنازية الصهيونية الإسرائيلية الأوروبية التى تعمد إلى التشويه.

ولعل قارئ هذا الكتاب وصل إلى موقف يمكنه من الحكم على دعوة ما بعد الصهيونية فى جدتها وغموضها ووعودها وتناقضها، ولا يمكن القول إن القضايا التى أثارتها دعوة ما بعد الصهيونية بحثت بالشكل الكافى، كما أن التساؤلات الرئيسية التى كشفت عنها بخصوص إسرائيل المعاصرة سوف تبقى حاسمة بالتأكيد بخصوص مستقبل الدولة الإسرائيلية، وحتى لو وصل القمع العنيف للمجتمع الفلسطينى إلى مستويات حادة لم يسبق لها مثيل فى السنوات الأخيرة، فإن القضايا المثارة من جانب ظاهرة ما بعد الصهيونية لم تغب تمامًا عن الجدل العام . فالحوار مع الفلسطينيين لابد أن يعود عاجلاً وليس آجلاً، إذ تبين فى استطلاعات الرأى أن الأغلبية الكاسحة من الفلسطينيين والإسرائيليين تعتقد بذلك، وأن القضايا التى سوف يثيرها هذا الحوار حتمًا سوف تدعم التحدى الذى قدمته دعوة ما بعد الصهيونية، فسواء كنا فى حرب أو سلام فقد انطلقت الكلمة الأخيرة لدعوة ما بعد الصهيونية.

هوامش المقدمة

(١) مثال ذلك المحاولة التى جرت لإبعاد واحد ممن شاركوا معنا فى هذا الكتاب ومن أبرز دعاة تيار ما بعد الصهيونية وهو الأستاذ "إيلان بابيه" من جامعة حيفا بذريعة زائفة هى سلوكه غير المهنى، انظر حول خلفية الموضوع :

- John pilger's column in the New Statesmen, 3 June 2002, pp.11-12

ويرى "تيرى ليفنه" Livneh عبر سلسلة المقالات المهمة حول ما بعد الصهيونية التى نشرها فى جريدة هآرتس (ومنها مقال بعنوان "ما بعد الصهيونية تدق الناقوس" "Post-Zionism only rings once"، هآرتس، ٢٢ سبتمبر ٢٠٠١)، "الحقيقة أن "بابيه" وآخرون (من دعاة هذا التيار) نجحوا فى تعرية معارضيهم الأيديولوجيين سواء من داخل أو خارج الوسط الأكاديمى، مما جعلهم يتخذون مواقف عدائية ليس فقط ضد الآراء المخالفة، بل أيضا ضد من يرتبطون بهم".

(٢) See Solomon Socrates "Israel's Academic Extremists" in Middle East quarterly, fall 2001.

والذى يقدم نموذجا على اتجاه شبه تآمرى يتركز همه الأساسى فى هدم اليسار العامل فى المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية.

(٣) See "Classwar", Suzanne Goldenberg's report in the Education Guardian, 31 July 2001

وفى لقاء تم مؤخرا مع الوكالة اليهودية، زعمت الوزيرة "ليفنات" أن دعاة ما بعد الصهيونية أو مناهضى الصهيونية يختلقون الأكاذيب ويشوهون التاريخ : "إن حرية التعبير هى التى سمحت لهؤلاء بالإعلان عن آرائهم، ولكننا لن نسمح لهم بالمشاركة فى تأليف المقررات التعليمية، وسوف يسمح فقط لمن يؤيدون الصهيونية بالمشاركة فى العملية التعليمية"، انظر :

http://www.jafi.org.il/agenda/2001/english/wk23/4.asp.

وأنا أشكر هنا "بنينا فيربنر" Penina Werbner لأنها لفتت نظرى لذلك الأمر.

(٤) Limor Livant, "A World of Falsehood", in Jerusalem Post, 19 March 2001, p.8

أتوجه بالشكر هنا للسيدة "هيلين بريتجل" Pringle لأنها قدمت لى هذا المقال.

(٥) Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks , ed. and trans. Quintin Hoare and G. Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London 1976, pp. 12 - 17.

(٦) See Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in C. Taylor and Amy Guttmann (eds.), Multiculturalism: Examining the Politics of the Recognition, Princeton University Press, 1994.

(٧) مـثل هذه المصطلحات تعـد مشكلة فى ذاتها، انظر تحليـلا نقديا فى مقدمة هذا الكتاب والملاحظات الختامية لها :

J. Couture, K. Nielsen, S. Symour (eds), Rethinking Nationalism, University of Calgary Press, 1996; W. Connolly 'Pluralism, Multiculturalism and the Nation-State: Rethinking the Connections', Journal of Political Ideologies, vol.1, no.1, 1996,pp. 53-73 and Taras Kuzio, 'Nationalizing States or Nation-Building? A Critical Review of the Theoretical Literature and Empirical Evidence', in Nations and Nationalism, vol.7, no.20, April 2001, pp. 135-54.

(٨) Oren Yiftachel (1998), 'Nation Building and the Division of space: Ashkenazi Domination in the Israeli "Ethnocracy", in Nationalism and Ethnic politics, vol. 4, no. 3, pp. 33-58

ويشير مفهوم نظام الحكم القائم على العرق ethnocracy إلى نظام سياسى تأسس على قاعدة حقوق استثنائية فى مجال المواطنة تمنح على أساس الانتساب لعرق معين كمبدأ حاكم، وذلك لضمان التحكم فى معظم المؤسسات المهمة للدولة لصالح تجمع عرقى معين، انظر :

www.statsvitenskap.uiu.no/ansatte/serie/notat/fulltekst/0193/Ethnocr-2html.

(٩) لا يمكن تناول مثل هذه المناقشة النظرية المعقدة هنا، انظر :

W. Kymliocka and C. Straehle(1999) 'Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature', in the European Journal of Philosophy, vol. 7, no. 1, April, pp. 65-88; Sasja Templeman (1999) 'Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion', in Political Studies, vol. 47, no. 1, March, pp. 17-31; E. Nimni (1999) 'Nationalist Multiculturalism in Late Imperial Austria as a Critique of Contemporary Liberalism: the Case of Bauer and Renner', in the Journal of Political Ideologies, vol. 4, no. 3, October, pp. 289-314.

(١٠) حول ما بعد الصهيونية والدياسبورا اليهودية انظر :

Dacid M. Gordis, 'Toward a Post-Zionist Model of Jewish Life', in Raphael Patai and Emanuel Goldsmith (eds), (1995) Events and Movements in Modern Judaism, New York, Paragon House, pp. 197-218.

فى هذا الكتاب ينتقد "جورديس" مرتكزات الصهيونية بعنف ولكن من القطيعة التامة معها بسبب عدم قدرتها على تفهم الطابع الخاص للعلاقة مع يهود الدياسبورا عبر إدراك عزوف اليهود الغربيين فى الخارج عن الهجرة لإسرائيل بما يجسد نفى الدولة (اليهودية) shalilat hamedinah ، حيث يعتقد "جورديس" أن هذا النفى يرجع أساسًا إلى تجاهل الصهيونية لشرعية حياة اليهود فى الخارج shalilat hagolah انظر ص ٢٠٨ .

(١١) Chaim Waxman (1997) 'Critical Sociology and the end of Ideology in Israel' in Israel Studies, vol. 2, no. 1, pp. 194-210.

(١٢) يمثل التمييز بين "مناهضة الصهيونية" و"التعاطف مع الصهيونية" ممارسة قديمة ومثيرة فى إطار السياسات الراديكالية الإسرائيلية، حيث يعترض الاتجاه الأول على شرعية الدولة الإسرائيلية كما هى حاليًا، فى حين يقبل الاتجاه الثانى شرعية وجود إسرائيل كدولة قومية وإن أثار التساؤل حول ضرورة أن تكون إسرائيل دولة يهودية أم لا، ويمكن القول إن هناك مواقف نبعت من الجدل حول "قانون العودة" تلك الأداة الحقوقية التى تمنح المواطنة لأى يهودى يقبل بالهجرة لإسرائيل، ولكن المجال لا يسمح هنا لمزيد من التحليل.

(١٣) هناك حالة صارخة تدل على ذلك وهى حالة الفيلسوفة السياسية الليبرالية البارزة "يائييل تامير Yael "Tamir فى مقال منشور فى جريدة هآرتس فى ١٤ مايو ٢٠٠٢ بعنوان " تقسيم الأرض أم تقسيم الديمقراطية "، حيث تلقى النظر على الموقف "المعتدل" و "المتسامح بخصوص الأرض" تجاه الدولة القومية اليهودية التى تدافع عنها وهى تعتبرها بمثابة منتصف الطريق بين ما بعد الصهيونية التى ينادى بها "عزمى بشارة"، ذلك العضو العربى الإسرائيلى فى البرلمان والذى تعرض للاضطهاد، وصهيونية الجنرال (إيفى إيتان) الوزير المتطرف الذى يمثل الحزب القومى الدينى المغالى فى الصهيونية فى حكومة شارون والذى تتهمه تامير بالازدواجية. ومع ذلك تعتقد الأستاذة تامير فى كتابها المهم القومية الليبرالية الصادر عن جامعة برنستون، ص ٣، أن "عصر الدول القومية المتجانسة والقابلة للحياة قد ولى" ، ومما يساعد حملة تامير ضد ازدواجية الوزير إيتان قدرتها على تفسير ما تقوم به من التوثيق بين تأييدها لدولة يهودية قومية "معتدلة" و ما ذكرته آنفًا .

(١٤) Kevin Avruch (1998) 'Political Judaism and the post-Zionism Era' in Judaism, vol. 47, no. 2, spring, pp. 146-59.

(١٥) See Yasemin Soysal (1994) limits of citizenship: Migrants and Postnational membership in Europe, Chicago, University of Chicago Press.

(١٦) انظر بشأن الجدل بيمن الفكـرة ما بعد القوميـة ومنهج سياسة الاعتراف السجال بين "تشارلز تايلور" و "يورجن هابرماس" :

Charles Taylor (1994) Multiculturalism: Examinig the Politics Of Recognition,Edited and introduced by Amy Gutman , Prenceton , Preneceton University Press.

(١٧) أثارت هذه الحجة عند نشرها تقييما سلبيًا لسوء الحظ من قبل مجموعتين من الأساتذة الجادين ، انظر :

Gershon Shafir and Yoaf Peled (2002) Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship, Cambridge, Cambridge University Press.

(١٨) See Uri Ram 'the promised land of business opportunity: Liberal Post-Zionism in the glocal age', in Gershin shafir and yoav peled (eds.) (2000) the new Israel peace making and liberalization, Boulder, Colo, Westview.

(١٩) ناقش "يورى رام" هذا التغير فى النموذج الفكرى فى كتابه الصادر عام ١٩٩٥ .

The changing Agenda of Israeli Sociology, New York, State University of New York Press.

ويبدو لى أن هذا التغير يتجاوز علم الاجتماع الإسرائيلى ليشمل مختلف العلوم الاجتماعية فى إسرائيل.

(٢٠) Etienne Balibar (1978) "From Bachelard to Althusser: The Concept of "Epistemological Break", in economy and society vol. 7, no. 3 august, pp.207-337.

(٢١) Baruch Kimmerling (2001) the invention and decline of Israelis, Berkeley, university of California press.

(٢٢) For an elaboration of this argument, see the pioneering work of Lawrence J. Silberstein (1999) the Post-Zionism debates, London, Rutledge, pp 110-111.

(٢٣) هناك أمثلة عديدة على هذه الكتابات غير التقليدية أو التى تصطدم مع الشائع وتعرضت لنقاش ومراجعة على نطاق واسع ويكفى هنا أن نشير إلى ما يلى :

Simha Flapan (1987) The Birth of Israel : Myth and Realities, New York, Pantheon; Benny Morris Refugee Problem,1947-1949,Cambridge,Cambridge University Press; Benni Morris (1999) Righteous Victims : a History of the Zionist Arab Conflict ,1981-1999,New York, Knopf; Ilan Pappe (1992) The Making of The Arab Israeli Conflict ,1947-51,New York, St. Martine 's Press ; Ilan Pappe'e (1999) The Israel/Palestine Question, London and New York, Routledge; Michael Shalev(1992) Labour and The Political Economy in Israel, Oxford, Oxford University Press; Zeev Sternhell (1998) The Founding Myths of Israel : Nationalism, Socialism, and the Making of The Jewish State, Princeton, Princeton University Press; Avi Shlaim (2000) The Iron Wall: Israel and The Arab World, W.W. Norton; Eugene Rogan and Avi Shlaim (2001) The War for Palestine, Rewriting the History of 1948, With an afterward by Edward Said, Cambridge, Cambridge university Press, For a caricature of the new historians argument from a Zionist perspective, see Efraim Karsh (1997) Fabricating Israeli History: The 'New Historians', London, Frank Cass.

(٢٤) يعرف عام ١٩٤٨ بأنه عام النكبة والذى يشير إلى شىء أكثر من مجرد هزيمة عسكرية، ذلك أنه يدل على المأساة والمعاناة الناجمة عن طرد الشعب الفلسطينى وتشتته فى كل مكان واختفاء مئات القرى وآلاف المنازل من الأرض وإن ظلت محفورة فى الذاكرة الفلسطينية.

(٢٥) Jonathan boyar in (1992) storm from paradise, the politics of Jewish memory Minneapolis university of Minnesota Press, p. 116.

(٢٦) صارت القضية مثارًا لسخرية قاتلة فى الحوار بين الفيلسوفة السياسية الليبرالية الأستاذة "يائيل تامير" والمحرر بجريدة نيويورك تايمز "توماس فريدمان"، فقد زعم فريدمان أن " وزيرة الاستيعاب الإسرائيلية السابقة "يائيل تامير" أو "يولى تامير" أخبرته بالقصة التالية "عقب وقوع عملية انتحارية حديثة فى القدس قتل فيها ثلاثة إسرائيليون اتصل بى صديق يسأل عما إذا كانت ابنتها المراهقة بسلام خاصة وأن الحادث وقع بالقرب من مركز شباب تتردد عليه ابنتها. وقالت لى "أخبرت صديقى ما يلى : الحمد لله هى بخير. إنها تعيش فى أوشفيتز (المعسكر الذى كان يعتقل فيه بعض اليهود الألمان ويتعرضون للموت فى عهد النازية)، وكانت ابنة يولى فى بولندا وقامت بزيارة معسكر الموت النازى مع مجموعة من أصدقائها، ولكن السخرية التى بدت فى كلماتها لم تكن بلا معنى".

Thomas L. Friedman (2002), Reeling, But Ready, in The New York Times, section 4,p.15,28 April.

وأتوجه بالشكر لـ " أفيشاى إيرليخ".

(٢٧) Perry Anderson (2001) "scurrying towards Bethlehem", in new left review second series, no. 10, July - august , pp. 22-5.

(٢٨) Edward said (1998) "new history, old ideas", in al-ashram weekly 22-27 May See appendix to this volume.

(٢٩) Morris (1987) the birth of the Palestinian refugee problem 30 stern hell (1998) the founding myths.

(٣٠) Sternhell (1998) The Founding Myths.

(٣١) Said (1998) "new history, old ideas".

(٣٢) Boyarin (1992) storm from paradise, p.120.

(٣٣) Gramsci (1976) prison notebooks.

(٣٤) يزعم هذا الاتجاه أن إسرائيل سوف تتحول فى العقد الأول من القرن الحالى كما سوف تصبح الأغلبية الساحقة من بين يهود العالم خلال الجيل القادم بدون الحاجة إلى مزيد من الهجرة اليهودية، لكن ذلك يتناقض مع واقع السكان غير اليهود فى إسرائيل الذين يتزايدون بأعداد كبيرة وخصوصًا من المهاجرين من الاتحاد السسوفييتى السابق على إسرائيل طبقا للتعريف القانونى الإسرائيلى لقضية "من هو اليهودى"، هناك أيضًا عدد لا بأس به من العمال الأجانب، فطبقًا لمعلومات "مركز رابابورت لدراسة الاستيعاب " بجامعة بار إيلان The Rappaport Centre for the Study of Assimilation يوجد ٢٨٪ من الإسرائيليين من غير اليهود تبعًا للتعريف الرسمى لإسرائيل، انظر :

David Weinberg (2002) 'A Jewish State?', in the Jerusalem Post, 23June.

(٣٥) Baruch Kimmerling (2001b) Ketz shilton ha-Ahuselim (translated as 'The End of Ashkenazi Hegemony'), Tel Aviv, Keter (Hebrew).

وتعنى كلمة "Ahuselim" المرادف العبرى للأشكنازية العلمانية والمؤسسية والاشتراكية والقومية. والواقع أن الترجمة الإنجليزية للعنوان السابق غير دالة إلى حد ما، لأن الإحالة ليست إلى الأشكنازية كجماعة عرقية، بل إلى الكلمة العبرية سالفة الذكر، والتى تشبه إلى حد ما النسخة الإسرائيلية من ثقافة الرجل الأبيض البروتستانتى WASP .

(٢٦) Kimmerling (2001a) The Invention.

(٢٧) Yehouda Shenhav (2002) "ethnicity and national memory: the world organization of Jews from Arab countries (WOJA) in the context of the Palestinian national struggle", in the British journal of Middle Eastern studies, vol. 29 no.1 pp.27-56.

(٢٨) M. El-Hajj (2002) "Ethnic mobilization in an ethno-national state: the case of immigrants from the former soviet union in Israel", in Ethnic and Racial Studies, vol.25 no.2 March, pp.238-57.

(٢٩) Kimmerling (2001a) the invention pp.1-2.

(٤٠) Ibid., p. 7.

(٤١) uoted in livneh (2001) "post-Zionism only rings once".

(٤٢) Ibid.

(٤٣) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe (1985) Hegemony and Socialist strategy, London, verso, p. 112; Yanis Stavrakakis (1999) Lacan and the political, London, Routledge pp.77-8 see, in the particular, Ernesto Laclau (1996) "why do empty signifiers matter to politics?', in Emancipation(s), London: Verso.

(٤٤) David Newman (2001) 'Zionist McCarthyism', opinion column in the Jerusalem Post, 14 March, p. 8.

(٤٥) انظر كمثال على الأسلوب الذى تتم به إعادة صياغة خطاب سياسى حول الانعتاق بمصطلحات لا تتعلق بالمسألة الوجودية :

Saul Newman (2001) From Bacunin to Lacan : Anti- authoritaraianism and the Deislocation of Power, Lan Ham , M d., Lexington, pp.173-4.

(٤٦) للتعرف على مزيد من المناقشات حول التفرقة الإشكالية بين القومية المدنية والاثنية، انظر :

Taras Kuzio (2002), the Myth Civic State A Critical Survey Hans Kohn's Frameworke for Understanding Nationalism' in Ethnic and Racial Studies, Vol.25,no.1,20-29 January.

(٤٧) On this topic, See Alain Gagnon and James Tully (eds.) (2001) Multinational Democracies, with a forward by Charles Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Nimni (1999) 'Nationalist Multiculturalism'.

(٤٨) William Connolly (1999) Why I am not a secularist, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 19.

الفصل الأول

من الدولة - القومية إلى دولة بدون أمة : صراعات الأمة والتاريخ والهوية فى إسرائيل اليهودية(*)

يورى رام Uri Ram

الجنسية كرابطة و "التاريخانية" :

على مدى القرنين الماضيين، مثلت القومية بالنسبة للحداثة ما كانت تمثله المسيحية للإقطاع فى القرون السابقة، فقد غذت عصر تشكل الدولة بتوجه كونى ملائم. فالعالم الذى يسعى سريعا إلى التحرر من موروث الإقطاع وسيطرة الكنيسة ويتحول للرأسمالية وبناء التنظيم البيروقراطى، وحيث قامت آلية السوق بتدمير كل الروابط والمعانى القديمة من جهة، كما هيمنت الدولة على مختلف الانتماءات من جهة أخرى، صارت القومية بمثابة ديانة جديدة للجماهير تمدهم بشعور بالتجانس الجماعى وبهدف محدد للوجود. ذلك أن القومية حسبما ذهب "أنتونى سميث" اضطلعت بدور ديانة جديدة تهدف إلى تقويض الإحساس بالعدمية بسبب غياب أية رؤية حول الوجود بعد الموت، وذلك عبر ربط الأفراد بمجتمعات متجددة تتواصل فيها الأجيال من خلال الذاكرة والهوية المشتركة[١]. بيد أن القومية لم تصل من التأثير إلى المستوى الذى توسعت به العلمانية وما أثارته من مخاوف. وكان أن حلت "الذاكرة والأمل والتاريخ والمصير"[٢]، ومن ثم

(*) هذا الفصل جزء من دراسة موسعة يجرى إعدادها حول إسرائيل فى عصر العولمة، وقام بتمويلها المعهد الأمريكى للسلام بواشنطن والذى يتوجه له الكاتب بالشكر، والآراء والمعطيات والخلاصات الواردة تخص الكاتب ولا تعبر بالضرورة عن وجهات نظر المعهد.

صار محل الفراغ [الناجم عن تقويض أسس المجتمع القديم]، "التاريخ" صار المعادل الشامل لمفهوم "القدر" المحتوم [الذى كانت تؤكد عليه السلطة الكنسية].

أعلت القومية من شأن التاريخ الدنيوى على حساب التاريخ اللاهوتى، ويؤكد "سميث" أن "التاريخ أصبح المعلم الأخلاقى، والمخلص الزمانى المتعلق بالدنيا"[٣]. وبصفة خاصة، أدى المؤرخون دور معلمى الأمة وواعظيها، إذ "صاغوا أشياء كثيرة متناثرة ضمن نمط [تفسيرى منهجى] واضح ومتناغم" و "جسدوا الصور المثالية للتاريخ البشرى فى حقائق ملموسة مستندة إلى معارف حديثة منظمة"[٤]. وقام الأكاديميون والمؤرخون بإعادة اكتشاف أو إعادة صياغة التاريخ القومى، ولم يشعروا – كما يرى "سميث" – بالأسى من توظيف أحدث المناهج والأدوات العلمية فى خدمة مجازفة رومانسية. فقد استخدموا "العلم" من أجل "تدقيق" الاستعارات الخاصة بالشعر عن حياة الجماعات، وشيدوا صورا ومنهجية للبحث عن الماضى الدرامى والمنشود"[٥].

هكذا صار التاريخ عبارة عن "تاريخ" للأصول والأسلاف القومية والأبطال الأسطوريين والشخصيات المثالية، وكذا الأحداث الدرامية والعصور الذهبية والأجداد والتقاليد التى تتسم بالاستمرارية[٦]. وتحولت الذاكرة والروايات التاريخية إلى شىء "تاريخانى" فى صورة "حالة ذهنية تعتبر الظواهر الفردية والاجتماعية نتاجًا لأحداث متتابعة توضح قوانين تطور مثل هذه الظواهر"، وكذلك بهدف "صياغة جذور وتطور وغايات كيانات محددة، من خلال بحث تاريخى مفصل"[٧].

وشهدت ثمانينات وتسعينات القرن العشرين مراجعات وسجالات تاريخية فى بلاد عديدة من العالم، وتمثلت أبرز الحالات فى ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة. والواقع أن هذه المراجعات التاريخية التى استعارت الأطر النظرية لفروع علمية قريبة من علم التاريخ أو تبنت الأحاسيس الفنية والأدبية، غدت ظاهرة عالمية وشغلت الرأى العام فى كل من اليابان وأستراليا والهند وإفريقيا وأوروبا وأمريكا اللاتينية وكندا. ويلاحظ أن قضايا الذاكرة الجماعية والروايات التاريخية بزغت فى عقدى الثمانينات والتسعينات من القرن الماضى كشغل شاغل للأدباء والمفكرين فى شتى أنحاء العالم، وخاصة فى أعقاب البحوث الرائدة للباحثين لمن كتبوا عن الأقليات الذين تحدوا المسار السائد للهويات والروايات التاريخية[٨].

لقد بدا واضحاً أن التاريخ صار التاريخ فى ذاته وأنه تم ربطه بقوة بكل من "الأمة" والقومية. حيث تنبع أزمة الذاكرة عن الرواية التاريخية من مناخ الأزمة الذى يلف "هويات قومية" تنتشر تقريباً فى كل مكان حتى إننا نشهد نسخاً مكررة من المراجعات والتعارضات فى ظل انحسار موجة الجنسية القائمة على القومية، ويتبين ذلك من حالة الانتقال من نمط مسيطر للذاكرة و"التاريخية" إلى شكل آخر يمكن أن نطلق عليه التحول من المفهوم التاريخى إلى ما بعد التاريخى حول سبل التشكل الجمعى. وفى عصر صعود القومية تم اعتبار الذاكرة [بعد إعادة تفسيرها فى إطار التاريخ المتخيل وليس الحقيقى] وريثاً لهويات جمعية راسخة أو كعنصر توحيد قومى. غير أن عصر صعود تشكل اجتماعى عالمى وثقافة ما بعد الحداثة شهد توظيف الذاكرة ما بعد التاريخية" كوريث لهذه الهويات الجمعية التى تتعرض للتفكك والتحلل والانقسام أو لحالة تجزئة الأمم (كما يشير عنوان كتاب آرثر شليزنجر)(٩).

ويُعد التيار ما بعد التاريخانى مناقضا للتوجه التاريخانى من زاوية إثارة الشك فى أطروحاته التى دمجت الأفراد والظواهر الاجتماعية فى "هويات" و"قوانين للتطور"، حيث يذهب هذا التيار إلى القول بأن هذا الدمج فرض توحيداً قسرياً على أحداث متناثرة ومبعثرة فى صورة كيانات موحدة وثابتة. ووصل التفكيك إلى حد تصوير "الهويات" التاريخية كأجزاء مصطنعة و"القوانين" التاريخية كحوادث عارضة، كما يهدف هذا التيار إلى إعادة تفسير "الجذور" التى تم إخفاء تطورها وأغراضها الفعلية لطرح ما تم فى الواقع من ممارسات للاستغلال والاستبعاد والتلاعب. وهكذا أقدم هذا التيار على تقويض التشكيلات الجمعية والدول والتشكيك فى بديهياتها وقداستها غير الحقيقية وجعلها مفتوحة أمام التواصل والتفاوض الديمقراطى القائم على الانتساب لروابط حديثة(١٠).

على أن عمليات البناء والتفكيك لم تتم بشكل منفصل عن بعضها البعض، ففى الماضى تضمنت عملية بناء الهويات القومية الحديثة تفكيك أو حتى تدمير الهويات التقليدية السابقة – قبلية، دينية، عرقية، جهوية – إلى حد أن التفكيك الذى يجرى الآن يشتمل على استدعاء الهويات المفقودة أو خلق هويات جديدة. وبعبارة أخرى، فقد صار

التاريخ ساحة ثقافية رئيسية جرى فيها حصر ظاهرة التشكل القومى فى فترة واحدة تمتد من العقود الأخيرة من القــرن التاسع عشر إلى خمسينــات القــرن العشرين، مع ذكر تجارب سالفة فى بريطانيا وفرنسا وألمانيـا، وغـير واضحة فى فترة أخرى هى العقود الأخيرة من القرن العشرين.

وبهذا المعنى يمكن تفسير المراجعات والجدالات الحالية كرد فعل على الأزمة التى تمر بها الهويات القومية وخصوصا فى عصر العولمة. ففى ظروف كهذه تحول التاريخ من كيان توحيدى إلى مسار متنازع عليه حيث أعيد الاعتبار لفئات اجتماعية تشكلت على هامش الأحداث القومية الكبرى أو خارجها، وسعت هذه التشكيلات إلى فرض القبول بها سواء على المستوى الأوسع (العالم ككل)، أو المستوى الأصغر (المحلى) من أجل اكتساب شرعيتها الثقافية ومكانتها الاجتماعية. ولعل هذا ما يفسر تركيز تلك المراجعات ليس فقط على الماضى، بل على الحاضر الذى تعتبره أيضًا مثيرًا للتناقض. ففيما مضى استخدمت الهويات القومية كأدوات للتحديث السياسى والاقتصادى، فى حين تعانى الآن من الانحسار تحت ضغوط العولمة وتحولت لأداة تنشّط هويات ما بعد حداثية. وكما يلاحظ كل من "سكوت لاش" و "جون أرى" **Lash and Urrey** أنها غدت بمثابة "الموضوع المحرك والذات التى تجسد بما ينتج رأسمالية منفلتة تتخلى عن مجتمع المصير القومى"(١١).

العالمية والمحلية :

من غير الممكن الاعتقاد بأن العولمة تؤدى إلى التجانس، بل إنها – وكما كتب "روبرتسون" – "أفضت إلى توفير غطاء عالمى لهويات معينة"(١٢)، حيث كان من أبرز تجلياتها ذلك الانبعاث العنيف أو رد الفعل الدفاعى لهويات محلية جعلت أمما "موحدة" تتحول إلى أمم "منقسمة" بتأثير قوى تقوضها "من أعلى" و"من أسفل". إذ يوجد اتجاهان يعملان بتواز : أولا : اتجاه ينحو إلى العولمة المتخطية للقوميات سياسيًا واقتصاديًا، اتجاه يسعى إلى تعميق التوجه المحلى ما دون القومى من زاوية الثقافة والهوية(١٣).

وتلك العمليتان تجسدان ما اصطلح على تسميته "عولمة الخصائص المحلية" "globalization"[١٤] [يقصد بها تنشيط الانتماءات والثقافات المحلية حتى تنتشر على نطاق عالمى]. هاتان العمليتان تدعمان بالقدر نفسه الخصائص المحلية فى مواجهة الإعصار الخطر للكونية منعدمة الملامح أو ما يعرف برأسمالية ثقافة الاستهلاك، حيث تعزز الجذور القومية من المقومات الهامشية أو الطرفية. ومن ثم فإن "عولمة الخصائص المحلية" فهى تبعث "أقليات" قمعت فى الماضى (تشكل فى بعض الأحيان أغلبيات سكانية) وتسمح بتشكل "سياسات محلية" وهويات جديدة تتجمع حول اهتمامات مثالية مميزة (حقوق الإنسان، قضايا البيئة)، وأنماط الحياة (توجهات متعلقة بالجنس) وغيرها. وعلى الجانب الآخر من المشهد، يستفز تحلل المركز [القومية كظاهرة] جماعات مهمشة اجتماعيًا (غالبًا من الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى) فى اتجاه التعبئة لحماية الأمة (مثل مقولة الأصل الأبيض والمسيحية الأصولية فى الولايات المتحدة والجماعات الفاشية الجديدة وجماعات اليمين القومى المتطرف فى فرنسا وألمانيا وغيرهما).

ويعمل هذان الاتجاهان معا على تقويض سيادة واستقلال الدول القومية "من أسفل" و "من أعلى"، فمن أعلى، تتمزق الأمم بتأثير شبكات كثيفة للمال والإعلام وتكتلات نقدية وتجارية على مستوى القارات واحتكارات متعددة الجنسية. وهناك، على المستوى التحتى انقسامات إقليمية/جهوية وعرقية وعلى مستوى أفراد معينين[١٥]. ويمكن شرح ما جرى للدولة القومية بشىء مماثل حدث فى تجارة التجزئة، حيث كان نمط تجارة التجزئة للمواد الغذائية مسيطراً فى خمسينات القرن العشرين ولكن تم تجاوز ذلك وخصوصا فى المجتمعات الصناعية المتقدمة بسلسلة من مجمعات السوبر ماركت (على غرار النموذج الصناعى "الفوردى"، نسبة إلى شركة فورد للسيارات التى قامت بتصنيع كل أجزاء السيارة، كما يذكر التحليل الماركسى الجديد عن العولمة)[١٦]، وفى الآونة الأخيرة ألحق بهذه المجمعات محال لترويج أنواع معينة من المأكولات أو الوجبات أو الأطباق الخاصة بشعوب أو أقليات معينة، أو نوعيات أخرى نباتية مثلاً أو عضوية فيما يمكن أن نطلق عليه "تخصص مرحلة ما بعد الفوردية" "post-Fordist specialisation" .

ولكن ذلك لا يعنى اختفاء تجارة التجزئة وخصوصاً فى مناطق محرومة أو طرفية وإنما يشير إلى تراجع دورها كنمط تجزئة رئيسى فى مجال تقديم المواد الغذائية، فقد تآكل دورها تحت ضغـوط آتية من أعلى – سلسلة مجمعات السوبر ماركت، ومن أسفل أى من مطاعم الوجبات الخاصة سالفة الذكر. وقد حدث شىء من ذلك للمقاهى الباريسية الرومانسية، ففى مقابل افتتاح مطعم واحد فقط للوجبات السريعة فى شارع معين، تغلق ثلاث مقاه، وحدث الشىء نفسه لمكتبات أنيقة صغيرة فى حى مانهاتن بنيويورك حيث سيطرت على بيع الكتب سلاسل من المحال الضخمة الواسعة على بيع الكتب وما تبقى من المحال الصغيرة اضطر لبيع كتب متخصصة فى ميدان معين.

وهذا ما حدث للدولة القومية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين أى عصر العولمة و"عولمة الخصائص المحلية" وما بعد الحداثة، ولكنها لم تتلاش تماما مثلها فى ذلك مثل التجزئة والمكتبات والمقاهى الرومانسية، وإن لم تعد – كما يرى "هوبسباوم" و"جلنر"–الفاعل الذى يشكل العصر[١٩]. فالقضية ليست الاختفاء البارز للدولة القومية والهويات الوطنية ولكنها تتعلق بانتشار هويات أخرى بجانب القومى. وهكذا نعيش زمن التهجين وتخطى الحدود، والتى يتناولها "بيترس" **Pieterse** كالتالى : "تظل سلطة الدولة ذات طابع مؤثر لكنها لم تعد اللاعب الوحيد فى الساحة"[٢٠]، ومن جانب آخر يتضح من الدراسة التى أجراها "بوندار" **Pondar** عن الذاكرة الجمعية فى الولايات المتحدة أن "العصر ما بعد الحداثى يشهد بزوغ ثقافات ومصالح متنوعة تندمج بحرية فى الحيز العام – القومية، التوجه التدويلى، الطابع الاستهلاكى، الإثنية، العرق، النوع، المشاعر الخاصة، القضايا الرسمية"[٢١].

ويحدث شىء من هذا القبيل بالنسبة للدولة القومية فى إسرائيل، فرغم تشابهها مع ما يجرى فى أماكن أخرى، فإن لديها خصوصيتها التاريخية وتناقضاتها، ففى إطار ظروفها الخاصة بها يلحظ المرء فى الأعوام الخمسين الأخيرة أو طوال القرن العشرين تراجع رؤى الذات المتجانسة وبزوغ تعددية فى صورة روايات بديلة أو مكملة (تشمل رد الفعل المفرط فى القومية، ولكن ذلك ليس موضوع هذه الدراسة)[٢٢]. فلا توجد فى إسرائيل كما فى أماكن أخرى عديدة – وخصوصا تلك الدوائر الاجتماعية

المعرضة لتيار العولمة الذى يعصف بالتقاليد ويتضمن ثقافة ما بعد حداثية مشوهة المعنى-"رواية" مبسطة مقبولة حول التاريخ سواء استندت إلى الموضوعية العلمية أو إلى الوحدة القومية، وفى الولايات المتحدة وإسرائيل كذلك "تعد فكرة الموضوعية التاريخية أكثر إشكالية من أى وقت مضى"(٢٣)، و"حيث حل الشك محل اليقين ولم يعد ممكنا النظر للحاضر كشىء ينبع بموضوعية وأمانة من الماضى مثلما كان عليه الحال مع الرؤية القومية"(٢٤). ترى هذه الدراسة أن هناك تنازعًا مع روايات التاريخ الموضوعى والوحدة القومية ينتشر باستمرار ويعلن عنه علماء اجتماع نقديون ومؤرخون جدد(٢٥)، ولننتقل الآن إلى حالة إسرائيل.

الصهيونية الجديدة وما بعد الصهيونية :

ما هى الظروف الاجتماعية – التاريخية التى خلقت فى الفترة الأخيرة أزمة الهوية القومية ودفعت باتجاه التحول فى الوعى التاريخى فى إسرائيل؟، لقد شهدت الهوية القومية مع إنشاء إسرائيل عام ١٩٤٨، وقبل ذلك كان يتم التعبير عنها بمصطلح "الدين المدنى" "للرواد" كما جسدته الحركة العمالية [أى الصهيونية العلمانية العمالية التى قادها زعماء حزب العمل]، ومع قيام الدولة تم دمج أخلاقيات "الريادة" فى الدولة، وكانت توجد رؤى ثانوية أيضًا حول الهوية القومية صعوداً متنامياً تستند على الدين، أو المبادىء الليبرالية المدنية، أو اليمين القومى(٢٦). وفى أواخر الستينات حدث مزج بين هذه الرؤى وخصوصا بعد حرب يونيو ١٩٦٧ .

فقد أدى احتلال الضفة الغربية وأراض أخرى إلى بعث المذهب القديم لليمين أساسًا حول إسرائيل الكبرى، حيث برزت فئة اجتماعية جديدة، ثم ضعفت، من طلاب المدارس التلمودية الدينية "اليشيفا" **Yeshiva** والذين حشدتهم منظمة "جوش إيمونيم" التى أقدمت على إعادة النظر فى أخلاقيات الريادة التى ظهرت فى أوائل القرن العشرين. هذا بالإضافة إلى أن التوسع الإقليمى حفز نمواً اقتصادياً غير مسبوق نشأ معه الأثرياء الجدد. وفى الوقت نفسه أثار احتجاج الجيل الثانى من السكان المحرومين

المتدينين "مزراحي" [أي الذين يرون أن الصهيوني يجب أن يعمل على تطبيق "الشريعة" اليهودية ولا يعتبرون الدين مسألة شخصية]. وفي السبعينات من القرن العشرين اشتعل الاحتجاج على يد منظمة "الفهود السود"، وإن كانت حركة الاحتجاج قد حولت تأييدها لحزب الليكود فيما بعد، وبهذا زرعت بذور انهيار الحركة العمالية وأخلاقياتها ذلك الذي جاء بعد سنوات على حرب ١٩٦٧ وتحديداً عقب حرب أكتوبر١٩٧٣، حيث تمكنت تل أبيب بالكاد من الوقوف في وجه الهجمة المصرية - السورية المكثفة ما أفضى لتراجع قوة حزب العمل وخسارته أمام الليكود في عام ١٩٧٧لأول مرة منذ قيام إسرائيل.

وقد دفع فوز اليمين بالتطورات الثلاثة سالفة الذكر إلى الأمام : توسيع وتعميق المستوطنات اليهودية في الأراضي المحتلة، طغيان النفوذ الديني - القومي على السياسات الإسرائيلية، ازدياد قوة الاحتجاج الأصولي وصعود ثقافته ورموزه، وتوسع حجم نشاط الشركات الخاصة وبروز المستثمرين من الليبراليين الجدد [المحافظين] والمديرين المؤمنين بآلية السوق. وفي عام ١٩٧٩ حققت حكومة الليكود قفزة رئيسية هي وزعيمها مناحيم بيجن بعد توقيع معاهدة السلام مع مصر، وفي عام ١٩٨١ فاز الليكود مرة أخرى في الانتخابات في واحدة من أكثر الحملات الانتخابية إثارة للمشاعر العرقية العدائية. وعموماً فقد شهد عقد الثمانينات نغمة مختلفة، ففي النصف الأول منه عانت إسرائيل بشدة من التضخم الناجم عن التحرير الاقتصادي وكذلك من التكلفة الباهظة للتورط في لبنان بعد غزوها. فهذه الحرب أحدثت تطوراً غير عادي في الثقافة السياسية الإسرائيلية، حيث اعتبرت أكثر الحروب إثارة لاحتجاج الرأي العام(٢٧)، وفي حين صورت الحروب السابقة بمنطق عدم وجود خيار أي كحروب دفاعية فقد كان غزو لبنان، أعلن رئيس الوزراء صراحة، "خيار الحرب"، أن تبادر إسرائيل بالحرب لإنجاز هدف سياسي هو تدمير منظمة التحرير الفلسطينية التي استقرت في جنوب لبنان. وكانت المعارضة للحرب نقطة بداية لمجتمع مدني مستقل في تل أبيب بعد أن كان المجتمع والدولة متشابكين إلى حد كبير.

وأدى دخول حزب العمل فى حكومة وحدة وطنية فى إطار انتخابات عام ١٩٨٤ إلى تيسير كبح جماح التضخم وانسحاب القوات من لبنان (رغم وجود شريط أمنى وميليشيا موالية لإسرائيل فى الجنوب). وعلى المستوى الاجتماعى استمر تعزيز سياسات التحرير مع الحكومات المتعاقبة. ومنذ منتصف الثمانينات شهدت إسرائيل "ثورتها البرجوازية" الأولى، فى ظل تراجع المؤسسات الجماعية التى أسستها الحركة العمالية وتصاعد وتيرة الخصخصة التى قادتها الطبقة البرجوازية الناشئة. وحققت هذه العملية قفزة رمزية فى عام ١٩٩٤ عندما خسرت الحركة العمالية سيطرتها التاريخية على الهستدروت أو اتحاد العمال الضخم. لم يقف الأمر عند هذا الحد فقط، فقد شهد عام ١٩٨٧ حرباً أخرى مثيرة للجدل تمثلت فى الانتفاضة الفلسطينية الأولى والتى عمقت من "عقدة فيتنام" فى لبنان. وفى عام ١٩٩١ تعرضت ثقة إسرائيل بنفسها لضربة أخرى حينما تعرض مواطنوها لتهديد الصورايخ البالستية [أطلقها العراق إبان حرب الخليج الثانية] حيث تأكدت تبعيتها للولايات المتحدة بوضوح. وفى عام ١٩٩٢ فاز حزب العمل فى الانتخابات بأغلبية ضئيلة وفى سبتمبر ١٩٩٣ تم التوقيع على اتفاق أوسلو مع الفلسطينيين كما وقعت معاهدة سلام مع الأردن فى وقت لاحق واستؤنفت المفاوضات مع سوريا.

وفى نوفمبر عام ١٩٩٥، اغتيل رئيس الوزراء إسحاق رابين على يد طالب متعصب دينيًا من جامعة بار إيلان، وأكملت هذه الحادثة فى الواقع عقدين من الشعور بالمرارة بين كتلتين سياسيتين كبيرتين برزتا فى إسرائيل منذ عقد السبعينات من القرن الماضى، وتمثل الأثر السريع فى عودة اليمين إلى السلطة، حيث اتسم عقد التسعينات بتقويض متواصل لاتفاق أوسلو وإصابة الأحزاب الكبيرة بالشلل، بل النظام السياسى ككل. وصارت حكومات إسرائيل تلجأ لردود الأفعال دون المبادرة بالفعل، وأحجمت عن التوصل إلى حلول وسط بشأن الأراضى المحتلة مع الفلسطينيين، وكانت فترة رئاسة باراك القصيرة فى أواخر التسعينات قد بعثت الأمل لدى معسكر السلام الإسرائيلى ولكن الوضع انقلب بشكل كارثى مع مجيء أريئيل شارون فى عام ٢٠٠٠ كنذير لتصاعد جديد للتطرف الصهيونى الجديد. ونجم عن الاضطراب السياسى تغيرات بنيوية حادة فى الثقافة السياسية، وهذا ما سوف نتناوله الآن.

وعلى الرغم من أن الأغلبية الساحقة من اليهود المولودين فى إسرائيل يقرون بالولاء للصهيونية، فقد تم تجاوز حدود الخطاب الصهيونى بين عقدى السبعينات والتسعينات من القرن الماضى سواء من قبل اليمين أو اليسار، وأنا أطلق مصطلح "الصهيونية الجديدة" و "ما بعد الصهيونية" على ما يحدث من قبل كل من الجناح اليمينى والجناح اليسارى من تجاوز للصهيونية التقليدية. وفى حين أن أيًا منهما لم يعد يمثل اتجاهًا غالبًا فقد أعاد الاثنان تعريف مسارات الهوية الجمعية الإسرائيلية بطريقة حادة. وتجسد المراجعة التاريخية والسجال فى إسرائيل تراجع مبادئ الصهيونية التقليدية والمضمون المتجدد للهوية الإسرائيلية وعبر الجدل تتم إعادة توجيه خطوط الخطاب العام.

وقد بزغت الصهيونية الجديدة فى عقد السبعينات من القرن الماضى تشكلت أساسًا من المستوطنين اليهود فى الأراضى المحتلة وكثير من مؤيديهم مما يسمى "المعسكر القومى" على امتداد البلاد، ويعبر عنها مجموعة من أحزاب اليمين المتطرفة مثل الجناح النافذ فى الحزب القومى الدينى (المفدال) والليكود[٢٨]. وينظر هذا الاتجاه إلى "أرض إسرائيل المقدسة" (أى كل الأراضى الواقعة تحت السيطرة الإسرائيلية) كأمر أساسى للهوية الإسرائيلية أكثر أهمية من دولة إسرائيل (أى تلك المساحة الصغيرة الواقعة خلف حدود "الخط الأخضر" لعام ١٩٤٨). إذ يتصور هؤلاء أن أرض الأجداد هى الهدف النهائى والدولة هى أداة للسيطرة عليها، بينما تعد ثقافة الصهيونية الجديدة خليطًا من الأفكار الصهيونية واليهودية حيث لا تجسد القومية العلمانية أى تناقض بينهما، فهى عبارة عن الصهيونية التقليدية ولكن فى مرحلة إحياء دينى متصاعد[٢٩]. ويتجه الولاء السياسى للصهيونية الجديدة إلى "شعب يهودى" مزعوم/متخيل، يتم تصويره كتجمع فريد روحيًا وعرقيًا بأكثر ما يكون تعبيرًا عن جنسية إسرائيلية تعبر عن مجتمع سياسى تحدده المواطنة المشتركة، فالانتماء القانونى والعملى لهذا التجمع لا يخرج عن كونه شيئًا ثانويًا بالنسبة للرابطة الأخوية القومية المتخيلة. ومن هنا تعد الصهيونية الجديدة توجهًا ثقافيًا – سياسيًا استبعاديًا، متطرفًا قوميًا وحتى عنصريًا ومعاديًا للديمقراطية، يسعى إلى إثارة التوتر مع الإطار المحيط بالهوية الإسرائيلية.

ويتـغـذى هذا الاتجـاه، كمـا يغـذى بدوره، عن طريق المسـتـوى المرتفـع من الصـراع الإقليمى والوتيرة الأقل من الاندماج على المستوى العالمى. وفى حين يدل الصراع على رسائل مفزعة، فإن الاندماج العالمى يقلل من قبضته على العقل القومى.

وأدت الانتفاضة الفلسطينية الثانية التى اندلعت فى سبتمبر ٢٠٠٠ إلى زيادة نفوذ الصهيونية الجديدة والتى انتعشت بعد اتفاق أوسلو. وتمثل الأثر قصير الأجل على السكان اليهود فى إسرائيل فى تعزيز التضامن القومى المتطرف وقد يشكك البعض فيما إذا كان ذلك سوف يستمر طويلاً وهو ما سوف نتناوله فيما يلى :

وقد بدأت ظاهرة ما بعد الصهيونية فى عقد الثمانينات من القرن الماضى وتشكلت أساساً من الطبقة الوسطى الجديدة التى توسعت كثيرا حتى انتشرت فى المناطق الساحلية وخصوصاً فى مدينة تل أبيب وضواحيها (حيث يعيش ربع السكان على الأقل). ويركز هذا الاتجاه الجديد أساسا على الحقوق الفردية على حساب الحقوق الجماعية. فعلى العكس من الصهيونية الجديدة يذهب اتجاه ما بعد الصهيونية إلى اعتبار التجمع أو الكيان الجمعى مجرد أداة لتوفير الرفاهية للفرد. ومن الناحية التاريخية يرى هذا الاتجاه أن الحاضر، أى نوعية الحياة، أكثر أهمية من الماضى (أى التاريخ)، وأن المستقبل القريب (أى الأطفال) مغزاه يتجاوز بكثير الماضى البعيد (أى الأجداد). ومن أهم رواد اتجاه ما بعد الصهيونية الحركة التى تطلق على نفسها "هناك حد" والتى برزت كرد فعل على حرب ١٩٨٢ [أى غزو لبنان] ويتشكل أساساً من الضباط وجنود الاحتياط الذين رفضوا الخدمة فى قوات الاحتلال فى الأراضى اللبنانية والفلسطينية المحتلة باعتبار أن دور الجيش هو الدفاع وليس القمع. ورغم أن الحركة تتميز بالصغر فإن مبادئ العصيان المدنى التى طرحتها حظيت بالقبول من جانب قطاع كبير من السكان يعنى أساساً بحقوق الإنسان أكثر من القومية العرقية. وبهذا المعنى تمثل ما بعد الصهيونية اتجاهاً تحررياً منفتحاً يدعو إلى تقليص حدود الهوية الإسرائيلية ويطالب بأن تتضمن "الآخرين" [أى عرب ١٩٤٨]. وهذا الاتجاه يتأثر بالمستوى المنخفض من الصراع الإقليمى ويؤثر فيه أيضاً، وكذلك بالمستوى المرتفع من الاندماج العالمى. وإذا كان الصراع يعبئ المشاعر القومية المتطرفة فإنه يصيب هذا الاتجاه بالعجز ،

كما أن الاندماج العالمى يجعل الإسرائيليين يتجهون إلى المنحى الاستهلاكى المسيطر كونيًا وهو ما يعد ملائمًا له. وفيما يتعلق بالأثر قصير الأمد للانتفاضة الفلسطينية الثانية يمكن القول إنه رغم أنها دعمت اتجاه ما بعد الصهيونية فقد بدا واضحًا أن انتعاش حركة واسعة النطاق عرفت باسم "الرافضين" والتى انبثقت من حركة "هناك حد" والتى اكتسبت تعاطفًا متزايداً من قبل الرأى العام فإنها أسهمت فى انبعاث روح ما بعد الصهيونية فى إسرائيل.

وينبغى التأكيد على أن سمات كل من الصهيونية الجديدة وما بعد الصهيونية لا تبتعد كثيرا عن الصهيونية "الكلاسيكية". والواقع أن وجه الغرابة فى كل منهما يتجلى أساسا فى التركيز على بعد واحد أو النظرة الأحادية، فالصهيونية الجديدة تستند إلى الأبعاد الدينية وتلك التى تؤكد على الخصوصية فى الصهيونية، فى حين تعلى نزعة ما بعد الصهيونية من شأن النواحى الكونية والتطبيعية [أى إقامة علاقات طبيعية مع الآخر]، ويدل هذان الاتجاهان على حدوث تحول صوب هوية جمعية إسرائيلية ما بعد قومية. وكانت المرحلة القومية مناسبة لعصر احتلال الأراضى وبناء الأمة وتشكل الدولة ولكن العقود اللاحقة شهدت حدوث ضغوط داخلية وخارجية أدت لتآكل القومية وتسهيل بروز بدائل ما بعد قومية وهذه البدائل تتمثل فى كل من الصهيونية الجديدة وما بعد الصهيونية. حيث تدعو الصهيونية الجديدة إلى استبعاد الآخر والتأكيد على الطابع العرقى للقومية الإسرائيلية فى حين تسعى نزعة ما بعد الصهيونية إلى وضع البعد المدنى فى الهوية الإسرائيلية.

وقد احتلت هذه القضية مكانًا بارزًا فى إسرائيل فى تسعينات القرن العشرين حيث نتج عن المراجعات والسجالات التاريخية ظهور رواية قومية لاهوتية وأحادية النظر غذتها مجموعة من الروايات التوسعية وتتمثل فى الاتجاه ما بعد الصهيونى المنتشر عالميًا فى حين تسارعت معه جماعات أخرى مهمشة أو مستبعدة مثل النساء والفلسطينيين واليهود المتدينين واليهود الأرثوذكس وروايات أخرى من نوع رد الفعل العنيف مثل تلك التى تركز على الصهيونية الجديدة للنقاء العنصرى، إلى جانب روايات فرعية تمثلها البرجوازية الليبرالية فقد برزت شرائح اجتماعية متنوعة كانت صامتة

حتى وقت قريب واندفعت إلى الساحة العامة لتعبر عن رؤاها الخاصة للتاريخ وكل منها تقدم "حقائق" خاصة بها تتباين تاريخياً وواقعياً عن الحقيقة المهيمنة.

وأدت السياسات الجديدة حول الهوية والذاكرة إلى تسليط الضوء بحدة على مسألة الهوية الجمعية فى إسرائيل، فحتى الهوية القومية ذات المنحى اللاهوتى والأحادى توجد فى داخلها الآن مجموعة من الهويات المتنازعة، ولكن كلا منها ينتقد الرواية القومية وذات المنحى الاشتراكى. ولننتقل إلى حلبة الهويات الجمعية والروايات التاريخية فى إسرائيل.

الهويات والروايات

سيطرت مسألة الهوية القومية على أوساط السكان اليهود المولودين فى إسرائيل، ومن المعروف أن الصهيونية والقومية اليهودية الحديثة نبعت فى أوروبا الشرقية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وفى إطار تصويرها لنفسها كحركة قومية بدون أرض كان من الطبيعى أن تتبنى الصهيونية النمط الإثنى "العرقى" أو الدمجى للقومية، وحيث كانت الحركة القومية ناشئة آنذاك[٣٠]. وفى فلسطين تحولت القومية اليهودية فى الشتات إلى قومية استعمارية استيطانية، ومن هنا ورثت إسرائيل المبدأ العرقى فى الانتماء ولم تأخذ أبدا بالمبدأ الليبرالى البديل. وكان الرمز المسيطر للدولة حينذاك هو المنحى اليهودى القومى الصهيونى. ورغم وجود مساواة قانونية بين العرب واليهود فى إسرائيل، فإنه يوجد تمييز واقعى بين الأقلية المسيطر عليها والغالبية المسيطرة المتحكمة فى الدولة[٣١].

وتمكنت الحركة الصهيونية ثم الجماعة اليهودية في فلسطين ثم دولة إسرائيل من نشر وزرع مسألة الإيمان بالقومية بين السكان اليهود، وقد مارست خبرتان تاريخيتان أثرا كبيراً فى تشكيل الهوية اليهودية الإسرائيلية المعاصرة[٣٢] :

* إبادة اليهود (الهولوكست)
* حالة الحرب الممتدة بين إسرائيل والدول العربية.

وكان من شأن هاتين الخبرتين الدراميتين تضخيم وتدعيم الهوية القومية العرقية. وقد احتاجت الأمة الجديدة المقيمة فى إسرائيل والمشكلة من الشتات اليهودى إلى إعادة تخيل ذاتها(٣٣)، وإعادة اختراع تقاليد خاصة بها(٣٤) وإعادة تفسير أو خلق رواية جديدة حول الهوية التاريخية(٣٥). وفى ظل المعارضة والعداء من الجانب العربى، تمت استعادة مقولات : المشروع السياسى والاجتماعى لتهجير اليهود إلى فلسطين، استيطان واحتلال الأراضى وبناء دولة ومجتمع يهوديين فوقها. وتمثلت ثقافيًا فى مفاهيم مثل "الإحياء" القومى و"استرداد الأرض" و"الخلاص التاريخى". وقد ساهم المؤرخون جنبًا إلى جنب مع الكتاب والشعراء والرسامين والنحاتين والصحفيين والمعلمين وكذلك الفنانين وحتى علماء الاجتماع فى تشكيل ودعم الرواية القومية. حتى إن الأكاديميين لم يلتزموا بالروح العلمية وكانوا جزءا لا يتجزأ من المشروع القومى(٣٦). حتى إن الفروع العلمية مثل التاريخ وعلم الاجتماع تشكلت فى ظل اندفاع الأيديولوجية القومية، وحتى وقت قريب كان المنهج التاريخى المسيطر هو ذلك الذى أسسته ودعمته مدرسة الإحياء القومى وأبرز روادها "بن صهيون دينور"وآخرون(٣٧)، كما تأسس النموذج الاجتماعى المسيطر على مقولات دعمتها مدرسة بناء الأمة وأبرز روادها "س. ن. أيزنشتاد" وآخرون(٣٨). وأسهمت الكتابات فى مجال التاريخ وعلم الاجتماع فى إسرائيل حتى النصف الثانى من الثمانينات فى إضفاء الشرعية الأكاديمية والعلمية المزعومة أو المتخيلة على الذاكرة الجمعية والأيديولوجية الجماعية التى استلزمتها الهوية القومية الآخذة فى التشكل، وهكذا خلقت رابطة وثيقة بين السلطة والمعرفة فى إسرائيل، ولا نبالغ إذا قلنا إن "الأمة" كانت حتى عهد قريب تُدرس كمعطى نهائى فى ذاته وليس كموضوع قابل للدراسة.

بيد أن هذا الموقف تعرض لتغيير جذرى وكان وراءه علماء يطلق عليهم اسم "علماء الاجتماع النقديون"، "والمؤرخون الجدد" والذين يتهمون علماء الاجتماع المسيطرين والمؤرخين القدامى بتجاهل القضية. وقد ازدهر النقاش بين المؤرخين فى منتصف التسعينات واكتسب تغطية واسعة فى وسائل الإعلام كما سار محور مؤتمرات أكاديمية عديدة عقدت فى البلاد إلى جانب كونه الموضوع الرئيسى فى الجرائد التى

يكتب المفكرون والكتاب. وتحولت المفاهيم الرئيسية مثل التاريخ الجديد وما بعد الصهيونية إلى موضوع شائع فى الساحة الثقافية وحتى الأحاديث اليومية فى إسرائيل. ويمكن تصنيف القضايا المتعددة المثارة فى ثلاث فئات متخصصة رئيسية :

أولا : الصراع العربى – الإسرائيلى.

ثانيا : السياسات الاجتماعية للحركة العمالية.

ثالثا : الثقافة العبرية الصهيونية.

أولا : الصراع العربى – الإسرائيلى : شكل الصراع العربى – الإسرائيلى ساحة الاهتمام الخاصة لمجموعة المؤرخين الجدد الذين تصدوا للرؤية التقليدية حول سياسة إسرائيل الأمنية والخارجية، وما يتصل خصوصًا بعقدى الأربعينات والخمسينات من القرن الماضى.

وتقوم الرؤية التقليدية على أن إسرائيل كانت تسعى دائما إلى السلام والحلول الوسط فى حين صورت الدول العربية فى صورة المعتدى العنيد، أما المؤرخون الجدد فيردون بأن دولة إسرائيل أصدرت فرص التفاوض مع الدول العربية[٣٩]. وإن كانت قد توصلت إلى تفاهم غير مكتوب مع المملكة الأردنية على اقتسام السلطة فى الضفة الغربية للحيلولة دون قيام دولة فلسطينية هناك[٤٠].

يُضاف إلى ذلك ما يقوله المؤرخون الجدد بأن إسرائيل تتحمل مسئولية كبيرة عن خلق مشكلة اللاجئين الفلسطينيين على النحو الذى كتب عنه المؤرخ "بنى موريس"[٤١]، فقد حدث إبان حرب إسرائيل من أجل الاستقلال عام ١٩٤٨ أن أقدم قادة عسكريون إسرائيليون كبار، بتشجيع ضمنى من المسئول الأكبر آنذاك المسئول وهو "ديفيد بن جوريون"، على طرد مئات الآلاف من فلسطين من أراضيهم إلى خارج حدود الدولة. ومنذ ذلك الحين ظلت إسرائيل تمارس سياسة متعسفة ترفض حق العودة لهؤلاء اللاجئين. وحتى ظهور هذا التوجه الأكاديمى والعام، كان المؤرخون المحترفون يتجاهلون الجوانب الضارة للحرب وكانت الروايات الشعبية والكتب المدرسية تشير إليها باختصار على أنها عبارة عن موجة عربية من "الهروب الجماعى" ما يعنى عملياً

ترويج نظرية أن هذا الهروب نظمته قيادات عربية معينة، الأمر الذى أدى تحت تأثير الأدلة التى ساقها "موريس" إلى ظهور حقائق من الصعب التشكيك فيها(٤٢). ولا تزال الظروف والملابسات التى تم فيها طرد الفلسطينيين عرضة للجدل(٤٣). يضاف إلى ذلك ما يذهب إليه المؤرخون الجدد من أن سياسة إسرائيل بخصوص أمن الحدود والتى سادت فى عقد الخمسينات وتقوم على الرد العنيف على أية هجمات إرهابية ضد مواطنيها كانت تتسم بالإفراط فى استخدام القوة والمغامرة، بل يرى هؤلاء أن هذه السياسة هى التى أشعلت أخيراً حربا غير ضرورية فى عام ١٩٥٦، ويشيرون فى ذلك إلى أن بن جوريون بتشدده المفرط يجعل من الضرورى إعادة الاعتبار للخط "المعتدل" الذى انتهجه وزير خارجيته "موشيه شاريت"(٤٤).

وعلى الجانب الآخر طبق علماء الاجتماع النقديون تحليلاً مماثلاً على بحوثهم عن المراحل الأولى من الاستيطان اليهودى فى فلسطين مع نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، لكنهم استخدموا مصطلحات أكثر رصانة، فقد اعتبروا أن الاستيطان الصهيونى هو مشروع استعمارى شمل احتلال الأراضى وخنق أسواق العمل وطرد الفلاحين العرب أصحاب الأرض الأصليين. وقد اصطدم علم الاجتماع النقدى الجديد بعلم الاجتماع الإسرائيلى المسيطر الذى طرح مفهوما "ازدواجيًا" عن العلاقات الإسرائيلية – العربية يرى أن كلاً منهما تطور فى مسار منفصل عن الآخر تبعا للدافع التحديثى الموروث لدى الطرفين(٤٦)، هذا فضلا عن تأكيد علماء الاجتماع الجدد على بروز ثقافة عسكرية فى المجتمع الإسرائيلى، وهذه الثقافة أسهمت بقدر كبير فى إعادة إنتاج الصراع القومى(٤٧).

وتمثلت ثانية قضايا النزاع فى السياسات الاجتماعية للحركة العمالية التى ازدهرت بين ثلاثينات وسبعينات القرن العشرين. وقد اعتاد علماء التاريخ والاجتماع السائدين تصوير مؤسسى الحركة كرواد مثاليين كما اعتادا المبالغة فى مدح إنجازهم الخاص فى مزج التنمية القومية مع البناء "الاشتراكى" والذى التزم بصيغة "البنائية الاشتراكية"(٤٨). غير أن المؤرخين الجدد ينازعون هذا التصور بالقول إن الحركة العمالية اليهودية كانت فى الواقع حركة منادية بالقومية وتم إدخال تعديلات عليها عقب ظهور الاتجاه الإدماجى للحركة القومية فى شرق أوروبا آنذاك، وإن أيديولوجيتها

الداعية إلى المساواة لم تخرج عن مجرد أداة للتعبئة ولم تتفتح قريحتها سوى عن شعار بناء نموذج لمجتمع اشتراكى(٤٩).

غير أن علماء الاجتماع الجدد طرحوا آراء مناهضة منذ عقد السبعينات ومنها أن النخبة العمالية كان يسيرها منطق القوة والقدرة المنظمة على التلاعب(٥٠)، حيث كشف هؤلاء العلماء الجدد عن سياسات التمييز التى مارستها الحركة العمالية وحكوماتها ضد المواطنين العرب فى إسرائيل فى مجالات مثل الإسكان والتعليم والتشغيل والرفاه(٥١)، واستخدموا أساليب التحكم والسيطرة على هؤلاء المواطنين بأن حولوهم واقعيا إلى مواطنين من الدرجة الثانية، وصار النظام السياسى نظاما ديمقراطيا تهيمن عليه الممارسات العرقية(٥٢).

وتعرضت مسألة استيعاب الهجرة اليهودية من البلدان الإسلامية فى عقد الخمسينات وبداية الستينات لنقد عنيف، فقد زادت سكان إسرائيل بمعدل النصف تقريبًا وأفضى ذلك إلى تغيير جذرى فى تركيبتها الإثنية، وكان تيار علم الاجتماع المسيطر قد تناول هذه المسألة فى إطار "بناء الأمة" بمفاهيم الاستيعاب كعملية جرى بموجبها نزع الهوية التقليدية السابقة للقادمين الجدد وإعادة تنشئتهم تبعا للثقافة الإسرائيلية الحديثة(٥٣)، بينما قام علم الاجتماع النقدى بتحليل المسألة فى إطار مغاير هو تشكيل طبقات فى ظل تقسيم رأسمالى للعمل أو توزيع غير متكافئ للقوة(٥٤). وحيث يرى أن الحركة العمالية وخصوصا حزبها القائد (الماباى) طبقت نمطًا من التصنيع يستخدم القوى العاملة بشكل مكثف أدى إلى توجيه هؤلاء المهاجرين [من البلاد الإسلامية] إلى مناطق مهمشة وحولهم إلى بروليتاريا وهامشيين(٥٥) ما يعنى التخلف لا التنمية، وتمثل الجانب الثانى فى تحول السكان الإشكناز المخضرمين أو المحاربين القدامى إلى "برجوازية جديدة" وطبقة إدارية على قمة الدولة(٥٦).

وكان الجيل الثانى من هؤلاء المهاجرين من البلاد الإسلامية قد التحق بالتعليم والخدمة العسكرية مما أسفر عن إعادة إنتاج التباين الاجتماعى القائم(٥٧)، وتم تقويض وقمع ثقافة المهاجرين اليهود العرب(٥٨). وهناك جانب آخر من صورة الحركة العمالية عن نفسها وهو الخاص بالمساواة بين الجنسين وعُرض كأسطورة(٥٩).

وإلى جانب ذلك التوجه اليسارى - الراديكالى برزت رؤية ليبرالية برجوازية للتاريخ الإسرائيلى، تنحو إلى تقليل دور الحركة العمالية فى عملية بناء الأمة والتضخيم فى دور "القطاع الخاص" أو طبقة المنظمين، حيث تصورها على أنها هى التى قامت "فعلاً" بتشييد البنية التحتية الاقتصادية للتجمع اليهودى، كما تذكر هذه الرؤية أن الأيديولوجيا الجمعية هى التى عوقت نمو الاستثمار والتنمية لهذا التجمع. هذا فضلا عن الزعم بأن كلا من فلاحى البرجوازية الصغيرة وتجار الحضر اكتسبوا مكانة مهمة فى الموجتين الأولى والرابعة من الهجرة، فى حين تم وصمهم سابقًا بالفشل، بل إن هؤلاء هم الذى صاغوا الأخلاقيات الجماعية وأسسوا المؤسسات الجماعية للحركة العمالية(٦٠).

وبالنسبة للمجال الثالث موضع النزاع لدى المؤرخين الجدد، وهو الثقافة العبرية - الصهيونية، يرى هؤلاء أن الزعم بخلق هوية إسرائيلية "إيجابية" جديدة غير صحيح، والأكثر دقة هو زرع هوية "سلبية" خاصة بيهود الشتات(٦١). وكان المؤرخون المسيطرون قد صوروا الرواد الذين استوطنوا فلسطين وكذلك جيل الصابرا المتحدر فى إسرائيل بمظهر النشطين بدنيًا والمزارعين المؤمنين ممن ليس لديهم شىء يخجلون منهم، كما تم وصف يهود الشتات بالنصف الآخر من الذات الصهيونية. والأكثر من ذلك أن التاريخ اليهودى تم تكثيفه فى رواية خطية ذات بعد واحد باعتباره مجرد الانتقال من "الشتات إلى الخلاص" برز فى الصهيونية كخيط يربط التاريخ اليهودى برمته(٦٢).

ويرى المؤرخون الجدد أن القطيعة الثقافية التى خلقت بين المستوطنين الصهاينة ويهود الشتات كانت مسئولة عما حدث فى أوقات الهولوكوست العصيبة حيث لم يبذل قادة "اليشوف" أى التجمع اليهودى فى فلسطين قبل إنشاء الدولة مجهودا يذكر لإنقاذ اليهود المضطهدين من براثن النازية(٦٣). إذ تجاهل الاتجاه المسيطر من المؤرخين هذه المسألة وأشاروا إلى حالة العجز والشلل التى أصابت قيادة التجمع اليهودى آنذاك وفى ظل ظروف لا يمكن تخيلها(٦٤). ويرد المؤرخون الجدد بالقول إنه وبغض النظر عما تم بالفعل أو كان من الممكن القيام به لإنقاذ اليهود، فإن ذاكرة الهولوكوست غزرت إلى حد تحولها إلى "قضية قومية" فى إسرائيل ووظفت فى خدمة أغراض سياسية، ولم يتم صياغة دروس مستفادة منها إلى جانب الفشل فى جلب تعاطف واضح مع ضحاياها(٦٥). على الجانب الآخر، كان الهجوم على السلوك الصهيونى إبان الهولوكوست محور اهتمام الاتجاه الدينى الأصولى المعادى للصهيونية(٦٦).

وأيًا ما كان الأمر متعلقًا بالفلسطينيين العرب أو يهود البلاد العربية – الإسلامية أو يهود أوروبا، فقد تم التشكيك فى "الرواية" الصهيونية و"حقائقها"، فالتعبيرات الصهيونية الشائعة مثل "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" (فى إشارة للاستيطان اليهودى فى فلسطين)، أو "لا يوجد أحد نتحدث معه" (أى الزعم بغياب العرب كشركاء سلام)، أو "إسرائيل بكاملها متضامنة" (إشارة إلى التضامن اليهودى) صارت عرضة للتفنيد والتساؤل. وتهدف هذه المزاعم إلى جعل المشروع الصهيونى الممثل الوحيد لمصالح اليهود فى كل الأوقات والأماكن والمعبر الخالص عن الثقافة اليهودية بتنوعاتها، كما تصوره كذروة تطور التاريخ اليهودى[٦٧]. وجاء المؤرخون الجدد وعلماء الاجتماع النقديون لتفكيك هذه الرواية الصهيونية الشمولية وكشف تناقضاتها ونقائصها وانحرافاتها التى همشت الآخرين وقمعتهم.

ملاحظات ختامية : من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية :

توجد علاقة وثيقة بين الروايات التاريخية الرسمية والإطار التاريخى، ولا توجد فى الواقع "هوية نقية" أو "ذاكرة موضوعية"، وفى العقدين الأخيرين حدث قبول واسع النطاق فى الوسط الأكاديمى بوجود روابط قوية بين المواقع الاجتماعية والوعى التاريخى والمعالجة العلمية لها. حيث يعتبر كثيرون أن سياسات المعرفة تتصل بشدة بسياسات الهوية مما جعل مفهوم "الهوية النقية" معرضًا لنقد حاد، وحدث الأمر نفسه بالنسبة لمصطلح الهوية الجاهزة والمتجانسة والثابتة الذى شككت فيه مفاهيم مثل "الآخر" و"التباين" و"التهجين" و"الشتات" و"الهجرة" و"تخطى الحدود". فالهوية فى الواقع عبارة عن وعاء أولى رابط وغير مستقر ومتغير. وانطلاقًا من ذلك لا يمكن النظر إلى كلمات مثل "النسوية" و"الأمة" و"العرق" باعتبارها تجسيدًا مباشرًا لمرجعيات "حقيقية" شأنها فى ذلك شأن الجنس الطبيعى والجماعة الإثنية وملامح البشرة. فقد فقدت هذه الأشياء "نقاءها" عند تصويرها كهويات بعد أن صارت علاقة متحولة، تعبر عن تشكل اجتماعى أو ممارسة ثقافية غير مستقرين وليس كمعطى طبيعى ثابت.

لقد نتج عن ذلك النقد للهوية الوجودية والذاكرة الموضوعية إثارة أزمة التمثيل أو أزمة الروايات التاريخية بحسبان أنها توظف لأغراض معينة وتتسم بالأسطورية والخطية والإجماع والتجانس ونشوة الانتصار، أى باختصار "تاريخانية" بمعنى أن هناك من يصنعون "تاريخًا" خاصا بها. وعوضًا من ذلك ظهرت روايات تتسم بالروح النقدية والإيمان بأن الهوية شىء يكتمل بهويات أخرى وبأن الآخر له أيضًا هوية ذاتية وبأن الأمة مقسمة. وتمثل هذه الروايات خبرة ومنظور جماعات تعرضت للتهميش والتجاهل وأجبرت على الصمت إبان عملية بناء الأمة، ومن هذه الجماعات نخب احتجاجية وشرائح ضعيفة من الطبقة الوسطى. وتعمد هذه الروايات الفرعية إلى تفكيك الرواية القومية المسيطرة، وباختصار، تطرح هويات وروايات ما بعد تلك التى تتسم بالتاريخانية.

لقد شككت الروايات والهويات الجديدة فى إسرائيل فى الأساطير القومية القديمة، وفى حين انتقد المؤرخون حوادث التاريخ المروية علنا فقد شكك علماء الاجتماع فيها ضمنًا، والواقع أن الجدل الإسرائيلى يدخل فى إطار أوسع عالميًا من المراجعات والسجالات التاريخية حول الدول – القومية المعاصرة، حيث تبرز أحداث تفجر أزمات للهوية القومية ترتبط بعمليات العولمة وثقافة ما بعد الحداثة. ويمكن فهم أزمة الهوية فى إسرائيل كنتاج لتغيرات اجتماعية محلية وتحولات سياسية عالمية وكذلك فى إطار ارتفاع دعوات التعدد الثقافى حديثا وتوجهات ما بعد الحداثة ومناهج ما بعد البنيوية، وهكذا فإن تجمع مؤثرات محلية وإقليمية وعالمية تصب فى إطار نقد تفكيكى جديد وسياسات جديدة للهوية تعيد تشكيل الإحساس الإسرائيلى بالهوية الجمعية عموما وذاكرتها الجمعية خصوصًا. ومن ثم فقد أدى تراجع التعاليم الصهيونية القومية، كما تبلور فى تحول الهوية الجمعية والوعى التاريخى الإسرائيلى، إلى بروز بديلين متعارضين : الأول عالمى ما بعد صهيونى، بأخلاقيات ليبرالية، والثانى محلى إثنى – دينى بأخلاقيات ما بعد صهيونية. إن إسرائيل يمكن أن تستمر كدولة – قومية، لكن الرابط بينهما سوف يتباعد ويتمدد، فسوف يستمر المبدأن فى الافتراق والتصارع وربما يعاد الربط بينهما.

هوامش الفصل الأول

* This chapter was composed as a part of a broad study in progress, about Israel in the global era. The study was made possible by a research grant from the United States Institute of Peace, Washington DC, to which the author is grateful. The opinions, findings, and conclusions expressed in this study are those of the author, and do not necessarily reflect the views of the United States Institute of Peace.

1. Anthony D. Smith (1986) *The Ethnic Origins of Nation*, Oxford, Oxford University Press, pp. 179–80.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 182.
6. Cf. ibid., pp. 191–200.
7. Anthony D. Smith (1981) *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 88.
8. The literature on historical controversies is huge. The following is just a sample: Stefan Berger (1995) 'Historians and Nation-Building in Germany after Reunification', in *Past and Present*, no. 148, pp. 187–222; Charles Maier (1988) *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Henry Rousso (1991) *The Vichy Syndrome: History and Memory in France Since 1944*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Robert Gildea (1994) *The Past in French History*, New Haven, Yale University Press; Eric Foner (ed.) (1990) *The New American History*, Philadelphia, Temple University Press; Joyce Oldham Appelby, Lynn Hunt and Margaret Jacobs (1994) *Telling the Truth About History*, New York, Norton; Ann Curthoys (1993) 'Identity Crisis: Colonialism, Nation and Gender in Australian History', in *Gender and History*, no. 5, pp. 165–76; Ross Gibson (1992) *South of the West: Postcolonialism and the Narrative Construction of Australia*, Bloomington, Indiana University Press; Sneja Gunew (1990) 'Denaturalizing Cultural Nationalisms: Multicultural Readings of "Australia",' in Homi Bhabha (ed.) *Nation and Narration*, London, Routledge, pp. 99–120; Partha Chatterjee (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-colonial Histories*, Princeton, Princeton University Press; Ranajit Guha and Gayatri C. Spivak (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies*, New York; Gyan Prakash (1994) 'Subaltern Studies as Postcolonial Criticism', in the *American Historical Review*, no. 99, pp 1475–90; Frederick Cooper (1994) 'Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History', in the *American Historical Review*, no. 99, pp. 1516–45; Steven Feierman (1995) 'Africa in History: The End of Universal Narratives', edited by Gyan Prakash, pp. 40–65; Anastasia N. Karakasidou (1994) 'Sacred Scholars, Profane Advocates: Intellectuals Modeling National Consciousness in Greece', in *Identities* no. 1, pp. 35–61; David Hertzberger (1995) *Narrating the Past: Fiction and History in Post-War Spain*, Durham, NC, Duke University Press; Florencia E. Mallon (1994) 'The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History', in the *American Historical Review*, no. 99, pp. 1491–1515; Bryan Palmer (1994) 'Canadian Controversies', in *History Today*, no. 44, pp. 44–9; Keith Jenkins (1997) *The Post-Modern History Reader*, London, Routledge.

9. Arthur Schlesinger Jr (1991) *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York, Norton.
10. To put it in the terminology of Jurgen Habermas, historicist historiography may be considered a counterpart of conventional identity and morality, while post-historicist historiography may be considered a counterpart of post-conventional identity and morality. Jurgen Habermas (1984; 1987) *The Theory of Communicative Action, Vol. I* and *Vol. II*, Cambridge, Mass., MIT Press; 'Citizenship and National Identity', in Bart van Steenberg (ed.) (1994) *The Condition of Citizenship*, London, Sage, pp. 20–35.
11. Scott Lash and John Urry (1994) *Economics of Time and Space*, London, Sage, p. 313.
12. Mike Featherstone (1995) *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, Berkeley, Sage; Johann P. Arnason (1990) 'Nationalism, Globalization and Modernity', in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, New York, Sage; Ronald Robertson (1987) 'Globalization Theory and Civilization Analysis', in *Comparative Civilizations Review*, no. 17, p. 21
13. Eric Hobsbawm (1990) *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press; Manuel Castells (1997) *The Power of Identity* (vol. 2 of *The Information Age*), London, Blackwell.
14. Barry Axford (1995) *The Global System: Economics, Politics and Culture*, Cambridge, Polity Press, p. 156.
15. Robert J.S. Ross (1990) 'The Relative Decline of Relative Economy: Global Capitalism and the Political Economy of State Change', in Edward S. Greenberg and Thomas M. Mayer (eds), *Changes in the State*, Berkeley, Sage, pp. 206–23; Manfred Bienefeld (1994) 'Capitalism and the Nation-State', in *Socialist Register*, no. 30, London, Merlin Press, pp. 94–129; John Dunn (ed.) (1995) *Contemporary Crisis of the Nation-State*. Oxford, Blackwell; Wolfgang C. Muller and Vincent Wright (eds) (1994) *The State in Western Europe*, London, Frank Cass; Vincent Cable (1995) 'The Diminished Nation-State: A Study in the Loss of Economic Power', in *Daedalus*, no. 124, pp. 23–53; Vivian A. Schmidt (1995) 'The New World Order, Incorporated: The Rise of Business and the Decline of the Nation-State', in *Daedalus*, no. 124, pp. 75–106; Yasmin Nuhoglu Soysal (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, Chicago University Press; Crawford Young (ed.) (1993) *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation State at Bay?*, Madison, University of Wisconsin Press; Castells, *The Power of Identity*.
16. Cf. David Harvey (1989) *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
17. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*.
18. Ernest Gellner (1983) *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
19. Anthony D. Smith (1995) *Nations and Nationalism in the Global Era*, Cambridge, Polity Press.
20. Jan Nederveen Pieterse (1995) 'Globalization as Hybridization', in Mike Featherstone and Scott Lash (eds), *Global Modernities*, New York, Sage, p. 63.
21. John Bodnar (1991) *Remaking America: Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press, p. 252.
22. cf. Ian Lustick (1988) *For the Land and the Lord*, New York, Council on Foreign Relations; Ehud Sprinzak (1991) *The Ascendance of Israel's Radical Right*, Oxford, Oxford University Press.

23. Peter Novick (1988) *That Noble Dream: the 'Objectivity' Question and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 17.
24. Bodnar, *Remaking America*, p. 252.
25. See also Uri Ram (ed.) (1993) *Israeli Society: Critical Perspectives*, Tel Aviv, Breirot [Hebrew]; (1998) 'Post-Nationalist Pasts: the Case of Israel', in *Social Science History*; Ilan Pappé (1993) 'The New History of the 1948 War', in *Theory and Critique*, no. 3, pp. 99–114 [Hebrew]; Yagil Levi and Yoav Peled (1993) 'The Break That Never Was: Israeli Sociology Reflected Through the Six Day War', in *Theory and Critique* no. 3, pp. 115–28; Baruch Kimmerling (1992) 'Sociology, Ideology and Nation Building: The Palestinians and Their Meaning in Israeli Sociology', in the *American Sociological Review*, no. 57, pp. 460–6; Lawrence Silberstein (ed.) (1991) *New Perspectives on Israeli History*, New York, New York University Press.
26. Charles Liebman and Don Yehiya Eliezer (1983) *Civil Religion in Israel*, Berkeley, University of California Press.
27. Sara Helman (1993) 'Conscientious Objection to Military Service as an Attempt to Redefine the Contents of Citizenship', Jerusalem, Hebrew University, p. 456 [Hebrew]; Gad Barzilai (1996) *Wars, Internal Conflict and Political Order*, Albany, NY, SUNY Press.
28. Sprinzak, *The Ascendance*, p. 328; Yoram Peri (1989) 'From Political Nationalisn to Ethno-Nationalism: The Case of Israel', in Y. Lukacs and A.M. Battah (eds) (1989) *The Arab–Israeli Conflict*, Boulder, Colo., Westview, pp. 41–53.
29. Aviezer Ravitsky (1996) *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Chicago, Chicago University Press.
30. For a basic typology of nationalism see Smith, *The Ethnic Origins*, pp. 79–84.
31. Yoav Peled (1993) 'Strangers in Utopia: The Civic Status of Israel's Palestinian Citizens', in *Theory and Critique*, no. 3, pp. 21–38 [Hebrew].
32. Yair Oron (1993) *Israeli-Jewish Identity*, Tel Aviv, Siriyat Poalim [Hebrew].
33. Benedict Anderson (1991 [1983]) *Imagined Communities*, London, Verso.
34. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
35. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*.
36. Uri Ram (1996) 'Historical Consciousness in Israel: Between Zionism and Post-Zionism', in *Gesher*, no. 132, pp. 93–7 [Hebrew].
37. Uri Ram (1995) 'Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: the Case of Ben Zion Dinur', in *History and Memory*, no. 7, pp. 91–124; Jacob Barnai (1995) *Historiography and Nationalism*, Jerusalem, Magnes [Hebrew].
38. Ram (ed.), *Israeli Society*; Ram, 'Zionist Historiography', p. 251.
39. Simha Flapan (1987) *The Birth of Israel: Myths and Realities*, London, Croom Helm; Jerome Slater (1995) 'Lost Opportunities for Peace: Reassessing the Arab–Israeli Conflict', in *Tikkun*, no. 10, pp. 59–64, 88.
40. Ilan Pappé (1992) *The Making of the Arab–Israeli Conflict*, London, I.B.Tauris; Avi Shlaim (1988) *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, New York, Columbia University Press.
41. Benny Morris (1991) *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947–1949*, Tel Aviv, Am Oved, 1991 [Hebrew].
42. But see Shabtai Tevet (1989) 'The New Historians', in *Ha'aretz* (4, 14 and 21 April), Tel Aviv.

43. For example, Alon Kadish (1989) 'The Refugee Problem: The History and the Accusation', in *Ha'aretz* (14 August).

44. Benny Morris (1993) *Israel's Border Wars, 1949–1956*, Oxford, Clarendon Press; Eyal Kafkafi (1994) *An Optional War: To Sinai and Back, 1956–1957*, Ramat Efal, Yad Tabenkin [Hebrew]; Ilan Pappé (1986) 'Moshe Sharett, David Ben Gurion and the "Palestinian Option", 1948–1956', in *Zionism* no. 11, pp. 361–80 [Hebrew].

45. Gershon Shafir (1989) *Land, Labor and the Origins of the Israeli–Palestinian Conflict, 1882–1914*, Cambridge, Cambridge University Press; Baruch Kimmerling (1983) *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California Press; Gershon Shafir (1993) 'Territory, Labor and Population in Zionist Colonization', in Uri Ram (ed). *Israeli Society: Critical Perspectives*, Tel Aviv, Breirot, pp. 104–19; Avishai Ehrlich (1987) 'Israel: Conflict, War and Social Change', in Colin Creighton and Martin Shaw (eds), *The Sociology of War and Peace*, Dobbs Ferry, NY, Sheridan House.

46. Shmuel Noah Eisenstadt (1967) *Israeli Society: Background, Development, Problems*, Jerusalem, Magnes [Hebrew]; Dan Horowitz and Moshe Lissak (1977) *The Origins of the Israeli Polity*, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew].

47. Baruch Kimmerling (1993) 'Militarism in Israeli Society', in *Theory and Criticism*, no. 4, pp. 123–40; Uri Ben-Eliezer (1995) *The Emergence of Israeli Militarism, 1936–1956*, Tel Aviv, Dvir [Hebrew].

48. Eisenstadt, Israeli Society; Anita Shapira (1980) *Berl Katznelson: A Biography*, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew]; Yosef Gorni (1973) *Achdut Haavoda, 1919–1930*, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuhad [Hebrew].

49. Zeev Sternhell (1995) *Nation-Building or New Society?* Tel Aviv, Am Oved [Hebrew], translated into English (1997) as *Founding Myth of Israel: Nationalism, Socialism and the Making of the Jewish State*, Princeton, Princeton University Press.

50. Yonathan Shapiro (1975) *The Organization of Power*, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew]; (1993) 'The Historical Origins of Israeli Democracy', in Carry Diamond and Ehud Sprinzak (eds) *Israeli Democracy Under Stress*, Boulder, Colo., Lynne Rienner; Lev Grinberg (1993) *The Histadrut Above All*, Jerusalem, Nevo [Hebrew].

51. Henry Rosenfeld (1978) 'The Class Situation of the Arab National Minority in Israel', in *Comparative Studies in Society and History*, no. 21, pp. 3–20; Zeev Rosenhak (1995) 'New Development in the Study of the Palestinian Citizens of Israel: An Analytical Survey', in *Megamot*, no. 47, pp. 167–90 [Hebrew]; Michael Shalev (1992) *Labor and the Political Economy of Israel*, Oxford, Oxford University Press; Oren Yiftachel (1992) *Planning a Mixed Region in Israel: The Political Geography of Arab-Jewish Relations in the Galilee*, Aldershot, Avebury; Majid Al-Haj (1995) *Education, Empowerment and Control: The Case of Arabs in Israel*, Albany, NY, SUNY Press.

52. Sammy Smooha (1990) 'Minority Status in Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel' in *Ethnic and Racial Studies* no. 13, pp. 389–413; Lustick, *For the Land and the Lord*; Peled, 'Strangers in Utopia'; Azmi Bishara (1993) 'On the Question of the Palestinian Minority in Israel', in Ram (ed.) *Israeli Society*, pp. 203–21.

53. Eisenstadt, Israeli Society; Rivka Bar Yosef (1980 [1969]) 'Desocialization and Resocialization: The Adjustment Process of Immigrants', in Ernest Krausz (ed.) *Studies of Israeli Society: Vol. I. Migration, Ethnicity and Community*, Brunswick, NJ, Transaction Books, pp. 19–37.

54. Sammy Smooha (1978) *Israel: Pluralism and Conflict*, Berkeley, University of California Press.
55. Shlomo Swirski (1981) *Orientals and Ashkenazim in Israel*, Haifa, Notebooks for Research and Critique [Hebrew]; (1993) 'Tomorrow', in Ram (ed.) *Israeli Society*, pp. 351–63.
56. Henry Rosenfeld and Shulamit Carmi (1976) 'The Privatization of Public Means, the State Made Middle Class, and the Realization of Family Values in Israel', in J.G. Peristiany (ed.), *Kinship and Modernization in Mediterranean Society*, Rome, The Centre for Mediterranean Studies, American University Field Staff; Shulamit Carmi and Henry Rosenfeld (1989) 'The Rise of Militaristic Nationalism in Israel', in the *International Journal of Politics, Culture and Society*, no. 3, pp. 95–149.
57. Shlomo Swirski (1990) *Education in Israel: Schooling for Inequality*, Tel Aviv, Breirot [Hebrew]; Shlomo Swirski (1995) *Seeds of Inequality*, Tel Aviv, Breirot [Hebrew]; Yaakov Nahon (1993) 'Occupational Status', in Moshe Lissak and Shmuel Noah Eisenstadt (eds) *Ethnic Communities in Israel*, Jerusalem, The Jerusalem Institute of Israel Studies [Hebrew].
58. Amiel Alkalai (1993) *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Ella Shohat (1989) *Israeli Cinema: East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press; Gabi Piterberg (1995) 'The Nation and its Raconteurs: Orientalism and Nationalist Historiography', in *Theory and Critique*, no. 6, pp. 81–104 [Hebrew].
59. Deborah Bernstein (1987) *The Struggle for Equality: Urban Women Workers in Pre-State Israeli Society*, New York, Praeger; (1992) 'Human Being – or Housewife? The Status of Women in the Jewish Working Class Family in Palestine of the 1920s and 1930s', in Deborah Bernstein (ed.), *Pioneers and Homeworks*, Albany, NY, SUNY Press, pp. 235–60; Silviya Fogel-Bijaui (1991) 'Mothers and Revolution: the Case of Women in the Kibbutz, 1910–1948', in *Shorashim*, no. 6, pp. 143–92 [Hebrew]; Hanna Herzog (1994) 'A Forgotten Chapter in the Historiography of the Yishuv: Women's Organizations', in *Cathedra*, no. 70, pp. 111–33.
60. Dan Giladi (1973) *Jewish Palestine During the Fourth Aliya Period (1924–1929)*, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew]; (1994) *The Return to Our Forefathers' Land: Z.D. Lavontin: A Proponent of A Free Enterprise Approach to Zionism*, Jerusalem, Friends of the Israel Center for Social and Economic Progress [Hebrew]; Yosef Katz (1989) *hyozma hapratit bebinyan eretz israel betkufat haliya hashniya*, Ramat Gan, Bar Ilan University; (1993) *The Colonization Activity in Palestine of the Zionist Private Companies and Associations*, Jerusalem, Chamul [Hebrew].
61. Amnon Raz-Krakotzkin (1994) 'Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the "Negation of Exile" in Israeli Culture (Parts I & II)' in *Theory and Critique*, nos. 4 and 5, pp. 6–23; 113–32 [Hebrew].
62. Ruth Firer (1985) *The Agents of Zionist Education*, Kiryat Tivon, Oranim [Hebrew]; Ram, 'Zionist Historiography'.
63. Shabtai Beit Zvi (1977) *Post-Ugandan Zionism in the Crucible of the Holocaust*, Tel Aviv, Bronfman [Hebrew]; Yosef Grodzinsky (1994) 'The Holocaust, the Yishuv, Their Leaders and Their Historians (Parts A and B)', in *Ha'aretz*, 8, 15 April; Tom Segev (1991) *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Jerusalem, Keter [Hebrew].

64. Hava Eshkoli-Wagman (1994) *Silence: Mapai and the Holocaust, 1943–1945*, Jerusalem, Yad Yizhak Ben Zvi; Yehuda Bauer (1993) 'No "Tom" and no "Segev",' in *Iton 77*, Tel Aviv, pp. 24–8; (1994) 'That's What a Jewish State is For', in *Ha'aretz*, 27 September; Shabtai Tevet (1994a) 'The Black Hole: Ben Gurion Between Holocaust and Revival', in *Alpayim*, no. 10, pp. 111–95 [Hebrew]; (1994b) 'Shock, Ambivalence or Helplessness?', in *Ha'aretz Sfarim*, 30 March, pp. 4–5; Yehiam Weitz (1994) *Aware But Helpless: Mapai and the Holocaust, 1943–1945*, Jerusalem, Yad Yizhak Ben Zvi [Hebrew]; Dan Michman (1994) 'On History and Charlatanism', in *Ha'aretz*, 6 May; Dina Porat (1986) *An Entangled Leadership: The Yishuv and the Holocaust, 1942–1945*, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew]; (1990) 'Contemporary Historiography of Zionist Efforts During the Holocaust Period', in *Yahadut Zemanenu*, no. 6, pp. 117–32 [Hebrew].
65. Henry Wasserman (1986) 'The Nationalization of the Memory of the Six Million', in *Politika*, pp. 7–16, 55; Dan Diner (1988) 'The Yishuv in the Face of the Holocaust of European Jewry' (review article), in *Haziyonut*, no. 13, pp. 301–8 [Hebrew]; Ruth Firer (1989) *Agents of the Holocaust Lesson*, Tel Aviv, Hakkibbutz Hameuhad [Hebrew]; Moshe Zukerman (1993) *Shoah in the Sealed Room*, Tel Aviv, The Author [Hebrew]; Idit Zertal (1994) 'The Sacrifice and the Sanctified: The Construction of Mational Martyrology', in *Zmanim*, no. 48, pp. 26–45 [Hebrew]; (1996) *From Catastrophe to Power: Jewish Illegal Immigration to Palestine, 1945–1948*, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew].
66. See David Asaf (1995) 'The Robbers of Memory', in *Ha'aretz*, 17 February; Dina Porat (1995) 'Two Jewish Peoples', in *Ha'aretz*, 17 February.
67. Firer, *The Agents of Zionist Education*; Boaz Evron (1988) *A National Reckoning*, Tel Aviv, Dvir [Hebrew]; Barnai, *Historiography and Nationalism*; Yehuda Libes (1992) 'New Directions in Kabbala Research', in *Peamim*, no. 50, pp. 150–70 [Hebrew].

الفصل الثانى

الدائرة المفرغة : الصهيونية التقليدية وصراع البقاء

إيلان بابيه Ilan Pappe

استُقبل فوز إيهود باراك (١٩٩٩) بالحفاوة محليًا ودوليًا كمؤشر على عودة الدولة اليهودية لطريق السلام، وكان هناك ارتياح لهزيمة بنيامين نتنياهو وشاع التفاؤل بشأن استئناف مفاوضات السلام مع الفلسطينيين. صورت وسائل الإعلام الدولية أن المرحلة النهائية من الطريق الطويل الذى بدأ فى أوسلو صارت فى متناول اليد، بيد أنه لم يكد يمر سوى عام ونصف العام حتى أقدم باراك على قيادة فلسطين وإسرائيل إلى حرب جديدة فى خريف ٢٠٠٠ : فقد ذهبت أوسلو ومعها الآمال الطامحة بإنجاز سلام شامل فى الأرض الممزقة لكل من إسرائيل وفلسطين، بل إن إحساس الإحباط والأزمة صار أعمق حتى من ذلك المصاحب لفترة نتنياهو، ذلك أن "سياسة السلام" الخاصة بباراك تمت بطريقة درامية رهيبة وأطاحت بأمل التوصل إلى خطاب متفائل جدًا حول السلام. وتوازى مع انهيار مفاوضات السلام اختفاء عصر التعددية النسبية فى الحياة الثقافية للدولة اليهودية، ومما يثير الدهشة أن ما يعرف باسم "وقفة إسرائيل مع الحقيقة"، والتى جاءت مباشرة قبل مفاوضات الوضع النهائى بدأت فى التبلور وكانت قد دخلت بحدة فى دائرة الضوء قبل سنوات قليلة ومع اغتيال إسحاق رابين ثم اختفت تمامًا بعد ذلك، وشاركت إسرائيل هذه المرحلة مع تشكيل جكومة الوحدة الوطنية التى تكونت من أغلبية كبيرة من نواب يهود فى الكنيست وشاركت فيها المعارضة التى قبلت ولو بتحفظات قليلة جوهر الحل النهائى كما تطرحه وتقدمه للفلسطينيين. وبدءا من حركة السلام الآن فى اليسار إلى مجتمع المستوطنين فى اليمين، تولد توافق واسع على

طبيعة تسوية الصراع وقبولها، وهاتان المجموعتان لديهما هيئة برلمانية وتمثيل وزارى فى الحكومة. وكان أى نزاع حزبى فى البرلمان الإسرائيلى، كما تم بعد انتخابات عامى ١٩٩٩ و ٢٠٠١ أو كما ظهر فيما سبق بين الليكود والعمل، غير ذى قيمة كمؤشر دال على طبيعة الجدل السياسى داخل دولة إسرائيل بخصوص القضايا الحاسمة على أجندتها القومية وخصوصا فيما تعلق بتسوية القضية الفلسطينية، وقد اخترت فى هذا الفصل تصنيفًا سياسيًا لتمييز الجدل الداخلى الحالى فى المجتمع الإسرائيلى ويقوم على الانقسامات الإيديولوجية. فما زالت إسرائيل بعكس مجتمعات غربية كثيرة ممزقة جدا بسبب الأيديولوجيا وهى تشبه فى ذلك كثيراً المجتمعات الموجودة فى البلقان، فالدولة نفسها تعتبر جهازاً قويًا لإضفاء الطابع المذهبى كما أن المعارضين لها ينطلقون أساسًا مما يمكن أن نطلق عليه المنحى الأيديولوجي، إلى جانب أن رؤية المستقبل تأسست على تفسير خاص للماضى بهدف إما تغيير الحاضر وإما الحفاظ عليه.

وسوف يحلل هذا الفصل طبيعة الصدام بين ثلاثة تيارات أيديولوجية داخل الصهيونية تبلورت بصورة واضحة بفعل الحملتين الانتخابيتين لعامى ١٩٩٩ و ٢٠٠١، وبسبب الأزمة التى دخل فيها الطرفان الفلسطينى والإسرائيلى وهما على أعتاب المراحل النهائية من اتفاق أوسلو. وسوف أطلق على التيار الرئيسى "الصهيونية التقليدية" الذى ينتمى إليه كل من العمل والليكود والذى صاغ سياسات وخطط كل الحكومات الإسرائيلية منذ قيام الدولة، أما التياران الآخران المعارضان فقد أظهرا التحدى لهذا التيار وهما "الصهيونية الجديدة" و "ما بعد الصهيونية". ويهدف هذا الفصل إلى توضيح مواقع وساحات الجدل وتوازن القوة الحالى وأثره لا على مستقبل دولة إسرائيل فحسب، بل على ما هو أكثر أهمية وهو القضية الفلسطينية.

وتتصارع هذه التيارات الثلاثة على كل من الذاكرة والحقيقة والرؤية، أو على الماضى والحاضر والمستقبل، ولم يحقق أى منهما نصراً حاسمًا كما لم يواجه هزيمة ماحقة، فالصورة معقدة حيث قد ينجح أى منهما فى واحد من الجبهات الأيديولوجية الثلاثة. ولسنا بحاجة للقول إن التوازن فى المستقبل بالنسبة لهذه المعركة الأيديولوجية سيؤثر بشدة ليس فقط على حياة الإسرائيليين، بل وكذلك على حياة الفلسطينيين وأى شخص آخر فى المنطقة تأثر بالصهيونية وإسرائيل خلال السنوات المائة والخمسين الماضية.

وقد مثلت الصهيونية العمالية أو الصهيونية السائدة تيار الصهيونية التقليدية منذ عام ١٨٨٢ حتى خروج حزب العمل من السلطة فى انتخابات ١٩٧٧، حيث تعرضت الصهيونية التقليدية لتحد سياسى بارز من تصور أو بديل ممعن فى التمركز العنصرى والفصل – العزل – يُعرف بالصهيونية التصحيحية. وقد نشأ هذا التيار منذ ١٩٢٢ ودعا إلى السيادة والسيطرة الصهيونية الكاملة على فلسطين التاريخية بأكملها. ولكن وعلى الرغم من خسائره السياسية وعودته للسلطة لفترة قصيرة فى عامى ١٩٩٢ و ١٩٩٩، حيث أعتقد أن حكومة شارون لعام ٢٠٠١ تعد جزءا من هذا التيار رغم أنه شخصياً جاء من الليكود، فإن الصهيونية التقليدية ظلت التيار الرئيسى الذى يرى من خلاله المركز السياسى والنخب المهيمنة فى إسرائيل حقيقة إسرائيل وفلسطين. والواقع أنه شكَّل الأساس الأيديولوجى للهندسة التى قامت بها إسرائيل بشأن التسوية السلمية فى أوسلو ولا يزال أيضًا يدعم الوضع الحالى لإسرائيل بخصوص المراحل النهائية لاتفاق السلام الإسرائيلى – الفلسطينى.

وتعرضت الصهيونية التقليدية لتحد يسارى منذ عقد السبعينات عبر حركة ما بعد الصهيونية وهى حركة نقدية قمت بوصفها فى مقالات حديثة فى مجلة الدراسات الفلسطينية[1]. وأنا أستخدم مصطلح ما بعد الصهيونية كمصطلح لوصف رؤية ثقافية من داخل إسرائيل تنتقد بشدة السياسة والسلوك الصهيونى حتى عام ١٩٤٨ وهى تقبل كثيراً من المقولات التى قدمها الفلسطينيون تجاه عام ١٩٤٨ نفسه، وترسم صورة لدولة غير يهودية فى إسرائيل كأفضل الحلول لمأزق البلد الداخلية والخارجية، وهى بذلك تعبر عن وجهة نظر عدد كبير من المواطنين الفلسطينيين فى إسرائيل. والواقع أن الأمل الوحيد لتحوله إلى بديل سياسى ذى مغزى يعتمد أساساً على قدرته على تشكيل تحالف سياسى مستمر مع الأقلية القومية الفلسطينية فى إسرائيل.

ولكن هذا التحالف لم يتكون بعد، ومن هنا لا نستطيع أن نتحدث عن تيار ما بعد الصهيونية باعتباره يمثل تحدياً سياسياً فعليًا. والواقع أنه حقق نجاحًا فى مجالات أخرى كما سوف أشرح فى الجزء الأول من هذا الفصل، وخصوصا فى معركة الذاكرة الجمعية والماضى، لكن التحدى السياسى الرئيسى للصهيونية التقليدية جاء من اليمين،

حيث يمثل اليمين حاليًا وجهة النظر الصهيونية المسيطرة أو ما سماها "يورى رام" وجهة النظر الصهيونية الجديدة[٢]، إذ تقدم الصهيونية الجديدة تفسيرًا متطرفًا وعنيفًا للصهيونية. وقد نشأت كفرع هامشى من الصهيونية فى كل من المعسكرين العمالى والتصحيحى وانتعشت فى المراكز التعليمية التى تسيطر عليها الحركة الصهيونية الدينية "هابوعيل مزراحى" [تحولت إلى الحزب القومى الدينى، المفدال]. وبرزت كبديل رسمى بعد حرب ١٩٦٧ لتتقوى عن طريق من يؤمنون بالتوسع فى الحركة العمالية وقادة حزب الليكود وحاخامات مؤثرين فى الدوائر الدينية. وقد توسعت قاعدة الصهيونية الجديدة فى الثمانينات من القرن الماضى بتشكيل تحالف بين المستوطنين فى الأراضى المحتلة والقطاعات المهمشة والمحرومة من المجتمع اليهودى فى إسرائيل، ويبدو أنه تحالف قلق بين القوميين التوسعيين والحاخامات الأكثر تطرفًا والقادة الروحيين العرقيين ليهود المزراحى، فهم يطرحون أنفسهم كأبطال للتجمعات اليهودية المتدينة المحرومة فى إسرائيل. ويشكل يهود المزراحى تجمعًا انتخابيًا قويًا ما زال يؤيد هذا التحالف وإن كان يعبر عن رؤية أكثر تعقيدًا إتقانًا ما يجعلنا نعجز عن تحديد موقعها على الخريطة الأيديولوجية التى نصفها، ولكن المرجح أنها تتوزع، مثل بقية التجمع اليهودى فى إسرائيل، بين التيارات الأيديولوجية الثلاثة.

الصهيونية التقليدية : نهاية وهم فكرى :

يمر المفهوم الصهيونى التقليدى بتحولات درامية ومادية منذ نشأة الحركة العمالية عام ١٨٨٢، وقد لعب الاستعمار والقومية والاشتراكية أدوارًا مؤثرة فى تشكيل الأيديولوجيا والممارسة الصهيونية التقليدية. وهناك كتابات حديثة عديدة تناولت هذه التحولات بعين ناقدة ولا أنوى أن أضيف عليها، بل سوف ألقى فقط نظرة سريعة على موقفها الحالى، فمن الخطأ أن أحيط بشكل عابر بخطوط مثل هذه الظاهرة الاجتماعية أى الصهيونية التقليدية خاصة وأننى اخترت أن أقوم بوصف الرؤى الصهيونية الرئيسية، حيث ينبغى أن تتضمن أى يهودى غير صهيونى أو معاد للصهيونية فى إسرائيل من جهة، وأى يهودى غير أصولى أو مغال فى أصوليته من جهة أخرى.

ومن الأسهل أن نجد أعضاء هذه الفئة الاجتماعية الأيديولوجية داخل وسائل الإعلام الإسرائيلية والوسط الأكاديمي. ذلك أن أكثر، إن لم يكن كل، من يسيطرون على هذا الوسط وعلى ساحة الجدل في إسرائيل يقدمون أنفسهم كصهاينة يعارضون تماما التخوم "المتطرفة" في الطيف السياسي الإسرائيلي.

ولم يكن من تبنوا وجهة النظر الصهيونية التقليدية ولفترة طويلة بحاجة لتوضيح مواقفهم بخصوص الماضي، بيد أن ظهور التوجه الأكاديمي "ما بعد الصهيوني" أجبر حراس الصهيونية التقليدية على إعادة تأكيد تفسيراتهم المستندة على الرواية الرسمية للتاريخ وكذلك قناعاتهم الأخلاقية. ومن الجدير بالذكر أن الذاكرة الجمعية وصورة الذات الأخلاقية ارتبطت بشدة ولا عجب بما أحدثه النقد الذي وجهه تيار ما بعد الصهيونية للرواية الصهيونية للتاريخ من زيادة حدة الجدل العام بما يمكن أي فرد من معرفة المزيد عن الموقف الحالي للصهيونية التقليدية من التاريخ. فهذا الموقف يدعم سياسات الحاضر وسوف يؤثر على أوضاع المستقبل حتى إن كثيراً من أنصار المعسكر الصهيوني التقليدي يقرون أنفسهم بأن الجزء الوحيد الذي يستحق التقدير لديهم فيما يتعلق بالتوجه الأكاديمي ما بعد الصهيوني هو أنهم دفعهم إلى إعادة تعريف وتحديث تصوراتهم بشأن التاريخ الصهيوني والإسرائيلي.

ويلاحظ أن الصهاينة التقليديين ينشغلون الآن بعملية إنقاذ كما يذهب أحد أتباع هذا الاتجاه وهو "دافيد أوهانا" **Ohana** في كتابه الجديد "الإسرائيليون الأخيرون"[٣] **the Last Israelis** . وتهدف هذه العملية إلى الدفاع عن الصهيونية ضد أعدائها من الصهاينة الجدد على جانب اليمين وما بعد الصهيونية على جانب اليسار، وترفع هذه العملية شعار الليبرالية والتوجه الإنساني بجانب الصهيونية. وتتضمن الرؤية التجديدية الزعم بأن الصهيونية كانت حركة قومية ذات منحى إنساني وليبرالي واشتراكي جلبت معها التحديث والتقدم إلى فلسطين المتخلفة أو البدائية وقلبت الصحراء إلى جنة خضراء وأعادت بناء المدن المدمرة، كما أدخلت الزراعة الحديثة والصناعة لمصلحة الجميع سواء كانوا يهوداً أو عرباً. هذا إلى جانب أن من قاوموا الصهيونية كانوا من المتطرفين الإسلاميين والاستعمار البريطاني المحابي للعرب إلى جانب الثقافة والتقاليد

المحليـة ذاتها لأنهـا تأسـست على العنف السـيـاسى. ورغـم كل هذه العـقـبـات وكـذلك المقـاومة المحلية الشرسـة، فقد أبقت الصـهيونية على ولائها للمبـادئ الإنسانية الموجهة للسلوك الفردى والجمعى وقـامت وبدون كلل بتوسيع أراضـيـهـا على حـسـاب جيرانها العـرب الذين مـا يزالوا يرفـضـونـهـا. وفى مـواجـهـة كل هذه المعـوقـات أيضًـا أقـامت الصـهيونية دولة بمـعجزة فى مواجهة عداء العالم العربى، ورغم ضـيق مسافة هذه الدولة وضعف إمكاناتها، فقد تمكنت من استيعاب مليون يهودى تم طردهم من العـالم العربى واستطاعت أن تطورهم وتدمـجهـم فى إطار الديمقراطية الوحيدة فى الشـرق الأوسط. كما كانت دولة ذات طابع دفاعى تحاول احتواء العداوة العربية المتنامية وتجاهل العالم، دولة نقلت اليـهود من أكثر من مـائة مكان فى الشـتـات وجمعتـهم فى فلسطين وصنعت منهم شعبًا يـهوديًا جديدًا. لقد كانت حركة للـخلاص الأخلاقى والـعادل عانت من سوء الحظ عندمـا وجدت شـعـبـا آخر فى أرض الأجداد وعـبـثـا حـاولت أن تقدم لهم فـرصـة ليشاركوا فى مستقبل أفضل ولكنهم رفضوا بحماقة. على أن هذه مجـرد لحظة قصيرة من المشـهد سرعان مـا تعرضت للتـآكل مع النتائج الرهـيبة لحرب عـام ١٩٦٧ والزلزال السياسى لعـام ١٩٧٧ بمجىء الليكود إلى الحكم. فقد تسـبـبت حـرب ١٩٦٧ ومـا تلاها فى تعـمـيق المـلامح السلبـية مثل الاتجاه التوسـعى نحو الأراضـى [العربيـة] وتصـاعد التطرف الدينى على جانب اليمين من جهة وتنامى ظاهرة الشك فـى الذات وكراهية الذات على جانب اليسـار. ولكن كـان هناك مجـال للتراجع ووقف تلك النزعات عبر العـودة إلى قيم الصـهيونية التقليدية ذات الطابع الإنسانى والديمقراطى والليبرالى.

هـذه هـى الرواية التى ترسـخت فى الوسط الأكـاديمى مـن بين آلاف الروايـات التاريخـية الأقل شـأنًا ولم يشكك فيها سوى الوسط الأكاديمى الفلسطينى وإن تجـاهلها فى الغرب كمـا تجاهلتها الأحزاب المعادية للصـهيونية فى إسرائيل باعتبـارهـا مـجرد دعاية، وقد سمح لأساتذة بارزين بكتابة أجزاء من التـاريخ ووضعها فى قـالب أكبر لكى يضفوا الشـرعية على الزعم الصـهيونى تجاه فلسطين وتجـاه فضيلة المسـار التحـديثى الذى سلكته إسرائيل. غير أن هذه الرؤية التقليـدية يشكـك فيـهـا الآن أساتذة الاتجـاه مـا بـعـد الصـهيونى الذين صوروا الصـهـيـونية كـمشروع اسـتـعـمـارى يفـتـقـد المنحى

الأخلاقى وقاد مع مشاكل متوارثة إلى المآزق الداخلية والخارجية التى تواجهها إسرائيل اليوم، ولا يثير العجب أن إعادة التفسير تعرضت للنقد لأنها جاءت من داخل الوسط الأكاديمى الإسرائيلى [الذى سيطرت عليه الصهيونية السياسية منذ قيام إسرائيل].

وبالنسبة لعملية الإنقاذ سالفة الذكر فهى تتصارع على الصور والمدركات ويقودها مؤرخون من اليسار الصهيونى داخل المجتمع الأكاديمى الإسرائيلى، وقد ركز هذا الفريق اهتمامه ضد أساتذة ما بعد الصهيونية لأنه يزعم أنهم مجرد صهاينة جدد من التيار اليمينى، وأن تيار ما بعد الصهيونية ليس فاعلاً فى مجال صور الماضى وإن كان يبدو أقوى فى تسويق رؤية جديدة حول المستقبل، وقد شهدت الفترة منذ منتصف التسعينات تعرض أساتذة ما بعد الصهيونية للتشكيك فى كتب ومقالات ومؤتمرات عديدة كما وُصفت ادعاءاتهم على أنها أسهمت فى تشويه نفسها لصالح الأيديولوجيا المعادية للصهيونية. وكان هذا بداية ظهور تيار ما بعد الصهيونية، ففى أواخر الثمانينات كان هناك رد فعل مشترك ينحو إلى تجاهل مؤرخى ما بعد الصهيونية واعتبارهم مجرد جماعة أيديولوجية. وفى هذا الإطار تم تجنيد عدد من الأفراد مثل الصحفى الإسرائيلى "شابطاى تيفيث" **Teveth** للقيام بهذه المهمة. فقد كان مما يمس كرامة المؤرخين الموالين للصهيونية أن يشاركوا فيما يعتبرونه جدلاً سياسياً وأيديولوجياً، وحاول تيفيث - ولا - تفنيد حجج "بنى موريس" حول دور إسرائيل فى صناعة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين ونجح فى إشراك أوساط دولية قليلة فى ذلك، لكنه فشل فى أن يحظى بالاهتمام الذى لقيه موريس. وهناك شخص آخر تم تجنيده هو الروائى "أهارون ميجيد" **Meged** الذى تصدى للأساس الأخلاقى لكتابات رواد ما بعد الصهيونية(٤).

غير أن الكتلة الرئيسية من المؤرخين وعلماء الاجتماع انضمت إلى الجدل فى عقد التسعينات بعد أن كانوا محجمين عن ذلك باعتباره أمراً "غير أكاديمى" وكان الانتباه الذى أثاره تيار ما بعد الصهيونية خارج وداخل إسرائيل يتطلب منظورا أكثر تدقيقاً، وأدى مزج الوسط الأكاديمى مع التوجه المعادى للصهيونية إلى تحويل ما بعد الصهيونية إلى مساهمة تحليلية منشّطة لدراسات الشرق الأوسط لإسرائيل وفى الغرب،

والواقع أنه يصعب تجاهل الحقيقة المتمثلة فى أن مقولات المجموعات المعادية للصهيونية، والتى كانت مهمشة فى الماضى، اكتسبت اهتمامًا لدى أعضاء المجتمع الأكاديمى الإسرائيلى.

وقد تصدى لهذه هذه المقولات حديثًا مؤرخون وعلماء اجتماع كبار مثل "موشيه ليزاك"، "أنيتا شابيرا"، "يوسف جورنى"، "شلومو أهارونسون" وهم ذوو وضعية أكاديمية وعامة رفيعة وكان رد فعلهم أكثر رصانة من ذلك الذى قدمه "تيفيث"، و"ميجيد" حيث تعرضوا لنقاط هامشية أثارها اتجاه ما بعد الصهيونية وإن كانوا يرفضون استنتاجاته الرئيسية حول ماضى وحاضر إسرائيل(٥). ففى مواجهة الطابع التصحيحى لما بعد الصهيونية طرح هؤلاء الأساتذة رؤية إصلاحية حول جذور الصهيونية وحرب ١٩٤٨ والسنوات الأولى من نشأة الدولة. ولكن تميزت محاولاتهم بطابع "استثنائى"، حيث يذهبون إلى أنه وإن كان السلوك الصهيونى قد تميز بخصائص استعمارية فى أواخر القرن التاسع عشر إلى جانب مظاهر من السلوك الوحشى والطرد [للسكان العرب] ارتكبت أثناء حرب ١٩٤٨ وكذلك ممارسات تمييزية وسوء استخدام للقوة فى السنوات الأولى من قيام الدولة، فإن كل هذه الظواهر ليست سوى استثناءات لا تبعدنا عن الحقيقة التى بقيت دائمًا وهى أن الصهيونية كحركة قومية ربطت بين التوجه الإنسانى والليبرالية سواء فى حقل الرؤية أو الممارسة. لقد كشف رد الفعل هذا عن أحد جوانب النجاح لتيار ما بعد الصهيونية، فقد كان نقاد هذا التيار يقبلون المقولات من قبيل مسألة السلوك الصهيونى إبان الحرب العالمية الثانية باعتبارها مقدسات لا تمُس، وتمثلت المقولة الرئيسية للنقد ما بعد الصهيونى فى أول عمل تسجيلى بناء على كتاب "توم سيجيف" "المليون السابع" كمثال والذى عرض كفيلم وثائقى على التليفزيون الإسرائيلى، وهى ترى أن المجتمع اليهودى ركز اهتمامه فقط على مصير اليهود الأوروبيين عندما كان هذا يخدم الصهيونية، ولكن هذه الحجة واجهها "إيهودا باور" و"إسرائيل جوتمان" وهما مؤرخان بارزان فى معهد "ياد فاشيم"، وأيدهم فى ذلك "حاييم جورى" شاعر الصهيونية وإسرائيل الرسمى الذى أضاف جوانب شعورية للسجال(٦).

وجاء النجاح الثانى لتيار ما بعد الصهيونية ليتناسب مع مزاج كثير من الإسرائيليين وهم يحتفلون بالعيد الخمسينى [لإنشاء دولة إسرائيل] (١٩٩٨) وخصوصاً على جبهة اليسار والفئات الاجتماعية المهمشة، وقد تغذى هذا المزاج من حقيقة الواقع السياسى والثقافى والاجتماعى لإسرائيل كمجتمع مزقته الانقسامات الدينية والعرقية والثقافية والسياسية والاقتصادية ما أدى إلى تقويض كل الجهود التى بذلت لخلق مزاج احتفالى إبان الذكرى الخمسين للدولة. فما زالت جماعات عديدة تشعر بالحرمان وغياب العدالة التاريخية المستمر حتى الآن، وتنشغل بسماع ما يجب أن يقوله الأكاديميون حول ذلك الوضع وإلى أى حد يتفق الوسط الأكاديمى معهم. أما رجال التعليم التقدميون بصفة خاصة فقد تأثروا بذلك الجدل الحاد الجديد حول ماضى وحاضر إسرائيل الذى طرحه الأكاديميون.

وخلال عام ١٩٩٧ انضم عدد آخر من الأساتذة ممن لم يعتادوا التعامل مع إسرائيل كموضوع أكاديمى إلى الجدل فى محاولة لتقويض مصداقية التوجه الأكاديمى ما بعد الصهيونى، من هؤلاء ثلاثة أساتذة هم : "عامون روبنشتين" و "هيدفا بن إسرائيل" و"عمانويل سيفان" وكان هؤلاء أكثر ارتباطاً باليسار الصهيونى وأضفوا مستويات جديدة من العمق على السجال، ويُلاحظ أنهم لم يهاجموا معطيات أو حقائق طرحتها دعوة ما بعد الصهيونية ولكنهم ركزوا الهجوم على الإطار الأيديولوجى والنظرى لهذا التيار. فعلى سبيل المثال اختار "بن إسرائيل" و"سيفان" أن يواجها المنظّرين الذين آمنوا بأفكار أساتذة ما بعد الصهيونية، فقد واجه بن إسرائيل "إريك هوبسباوم" **Eric Hobsbawm** كما تصدى "سيفان" لإدوارد سعيد، حيث عرض "سيفان" انتقادات سعيد لتفنيد ما قام به سعيد من تفكيك للاستشراق. ورغم أن ذلك أسهم فى تعميق الجدل فقد أبرز المدى الذى وصل إليه الأكاديميون الإسرائيليون فى ولائهم للصهيونية، ولا عجب أن مثل هذا الالتزام جعل الخطاب المستخدم خصوصا ضد سعيد عنيفاً وشخصياً(٧). على أن ذروة الهجوم المضاد أكاديمياً جاءت مع ذلك الكتاب الغريب الذى ألفه "إفرايم كارش" بعنوان "صناعة التاريخ الإسرائيلى"(٨) وهو يتسم بالسطحية والفقر القليل من حيث طرح أدلة جديدة، والواقع أنه كرس أساساً للهجوم على "آفى شلايم" و"بنى موريس". فمن موقعه

فى لندن لم يدرك "كارش" كلا من حدود الوسط الأكاديمى ما بعد الصهيونى ومستوى القبول بأفكاره فى إسرائيل نفسها، ومثلما كان "تيفيث" قبله، أورد تفاصيل غير ذات معنى حول المشهد الكلى ومن ثم عجز عن طرح رواية بديلة لتلك التى قدمها هذان المؤرخان المحترفان أى "موريس" و "شلايم".

لقد كان صوت "كارش" غير مسموع عندما شارك فى الجدل الدائر فى إسرائيل بينما قدم الوسط الأكاديمى الإسرائيلى جهدا ملموسا وجاداً، حيث لم يشتمل فقط على النقاش حول أساس الصهيونية بل وأيضا مدى نزاهة الأكاديميين أنفسهم. وقد خلق تعايشا صعبا فى عقد التسعينات فى الأوساط الأكاديمية إلى حد إثارة الجدل السياسى فى المجتمع الإسرائيلى. فحتى إن وجدت أبراج عاجية فى إسرائيل فإنها تواجه خطر الانهيار، حيث أدخل الاستقطاب فى الساحة السياسية الوسط الأكاديمى إلى الواجهة وكان دخولا دراميا عانى من الإنكار لسنوات تحت زعم أن الأساتذة الصهاينة التقليديين قادرون على الفصل بين عملهم الأكاديمى ومواقفهم الأيديولوجية.

تحديد قوة الصهيونية التقليدية : رسم خارطة ما بعد أوسلو

بينما كانت الصهيونية التقليدية تسير متعثرة وغير مقنعة فى القرن التالى [العشرين] كتفسير أكاديمى لتاريخ فلسطين، فقد ظلت عنصراً رئيسيًا فى تشكيل الإدراك اليهودى للحاضر، وبينما تمتعت دعوة ما بعد الصهيونية بتأييد ملموس فى عقد التسعينات فى الوسط الأكاديمى وإلى حد ما فى الصحافة والإعلام الثقافى، فإن رؤيتها حول إسرائيل علمانية وديمقراطية وغير صهيونية (أو إسرائيل وفلسطين كدولة موحدة) لم تحظ سوى بمتابعة قليلة فى الوسط السياسى الإسرائيلى اليهودى وإن كان فلسطينيو إسرائيل قد أيدوا هذه الرؤية تماماً.

وقد برزت الصهيونية التقليدية فى الساحة السياسية على يد الصهيونية العمالية وبسبب وضعها المسيطر فى المراكز السياسية والاجتماعية فى إسرائيل لا تزال هذه الحركة تقدم التفسير السياسى السائد لحقيقة إسرائيل- فلسطين. وفى الماضى كان

اليمين التصحيحى المتمثل فى الليكود هو الذى يعارض الصهيونية التقليدية. ويطالب هذا الحزب والأحزاب الشقيقة له بأرض إسرائيل الكبرى التى تمتد إلى الأردن وفلسطين، مع ذلك لم. يجد الليكود أثناء وجوده فى السلطة القوة أو التشجيع لضم الأراضى الفلسطينية المحتلة فى ١٩٦٧ رغم ما قام به من زيادة المستوطنات فى هذه المناطق. وأبرزت حقائق ما بعد أوسلو مدى تآكل الحزبين الكبيرين الليكود والعمل وكذلك تقاربهما معا أكثر مما مضى فيما يتعلق بتفسيرهما للماضى ورؤيتهما للمستقبل، وعندما نستخدم كلمات العمل والليكود لا نعنى فقط برامج ومواقف الحزبين ولكن أيضًا اتجاهات ناخبيهم كما تظهر فى الإعلام واستطلاعات الرأى والخطاب السياسى لهؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم منتمين إلى "الأغلبية الصامتة" أو إلى "التيار السائد" فى إسرائيل.

وقد تجسدت الرؤية الصهيونية التقليدية فى اتفاق أوسلو أو بالتحديد فى التفسير الإسرائيلى لأوسلو. وتمثل الجزء الأول من هذه الرؤية فى القول بأن إسرائيل ما قبل ١٩٦٧ هى أمر غير قابل للتفاوض بشأنه ومن ثم فإن مستقبل اللاجئين أو مناقشة دور إسرائيل فى صناعة المشكلة مستبعد من البداية من طاولة المفاوضات "ولم تتم الإشارة للرفض المبدئى لتضمين موضوع الفلسطينيين فى إسرائيل فى أى حوار فلسطينى إسرائيلى حول المستقبل".

يصر الصهاينة التقليديون على أن الحيز الجغرافى والترابى الخاص بالأراضى للصراع الإسرائيلى- الفلسطينى مقيد فقط بالمناطق التى احتلتها إسرائيل ١٩٦٧ ولا يشمل القدس الشرقية وضواحيها، فهو الحيز الذى يبدو فيه الحل الدائم مستقرًا. فمن الناحية الجغرافية لا تشتمل الأراضى التى يتم التفاوض عليها معظم الأرض التى يسيطر عليها المستوطنون اليوم. أما الأراضى التى تتركها قبل إسرائيل فسوف يتحكم الإسرائيليون فى النقاط الرئيسية حولها بينما يقوم الفلسطينيون بممهم معينة. وهذه الصيغة عبارة عن خليط يجمع خطتين إسرائيليتين قديمتين حول "السلام"، حيث طرح "إيجال آلون" الخطة الأولى فى حين طرح "موشيه دايان" الخطة الثانية فى عقد السبعينات. وكان "آلون" يسعى لحل وسط إقليمى مع الأردنيين على أساس توزيع السكان على الأراضى،

أما دايان فقد اقترح تقسيم وظائف السلطة بين إسرائيل والأردن حيث تسيطر إسرائيل أساسًا على وظائف الأمن فى الضفة الغربية ويتولى الأردنيون هذه الوظائف فى بقية الأراضى، ولا يزال هذان النهجان يشكلان قاعدة المشروعات الحالية حول التسوية الدائمة التى تقدم بها العمل والليكود معا وبعد أن حل الفلسطينيون محل الهاشميين كشركاء بدءًا من عملية أوسلو.

ومثل هذه الرؤية المشتركة تتيح لنا الحديث عن حركة أيديولوجية واحدة تضم العمل والليكود معًا، فهى ترى أن الحل ينبغى أن يملى على الفلسطينيين، وهذا ما نراه واضحًا منذ التوصل لاتفاق أوسلو : إنه نوع من الإملاء مارسته كافة الحكومات السابقة لإسرائيل. إذ يتمتع مفهوم الإملاء وسيظل بتأييد واسع من قبل السكان اليهود. والواقع أن انتخابات عام ١٩٩٦ أظهرت أن غالبية الناخبين اليهود كانوا راغبين فى فرض أوسلو كحقيقة على الفلسطينيين بالأسلوب الأكثر شراسة الذى طرحه "بنيامين نتنياهو"، ولم يؤد سقوطه فى الانتخابات إلى عمل شىء ما فى مواجهة الانتقادات الموجهة لهذه السياسة حيث استمر باراك وشارون فى إتباعها بعدة وسائل منها تصعيب ظروف السلام التى اقترحها رابين. ويوضح تركيب حكومتى ١٩٩٩ و ٢٠٠١ وكذلك فرق المفاوضين (جنرالات سابقون إلى جانب "عومرى" ابن شارون) هذا الأسلوب الفظ الذى تجسد عندما كان الليكود خارج الحكومة عام ١٩٩٩ وعندما قاد حكومة الليكود والعمل فى عام ٢٠٠١ .

ولعل هذا يفسر السبب فى أن عملية أوسلو حظيت باهتمام كبير من الإسرائيليين وتحولت إلى ملاذ للوسط السياسى هناك، ومن ذلك تعليق يوسى بيلين أحد قادة الجناح اليسارى البارزين فى حزب العمل بعد انتخابات ١٩٩٦ مباشرة بأن العمل والليكود يمكن أن يتوصلا لأرضية مشتركة بخصوص صناعة السلام. إذ تعد صياغة برنامج مشترك بين أحزاب سياسية مثل الليكود والعمل أفضل وسيلة لتجنب الارتهان لإرادة أحزاب أيديولوجية منقسمة. ويكشف التدقيق فى البرامج السياسية للحزبين عن وجود تداخل شديد بشأن أوسلو، حيث يدعو حزب العمل إلى عدم التخلى عن المئة وأربعين مستوطنة فى الضفة الغربية وغزة وإبقائها تحت السيادة الإسرائيلية فى أى

حل نهائى، كما يصر على بقاء القدس موحدة تحت السيطرة الإسرائيلية، رغم اختلاف مواقفهما بالنسبة لمسألة الدولة الفلسطينية فإنهما، يطرحان فى الواقع كياناً أبعد ما يكون عن الدولة المتعارف عليها.

ويمكن التعرف على حجم الاتفاق داخل مركز النظام السياسى الإسرائيلى فى وثيقة بيلين – إيتان التى حددت ملامح مستقبل أية حكومة وحدة وطنية فى إسرائيل. ومن المفترض أن بيلين ينتمى إلى يسار العمل فيما ينتمى إيتان إلى يمين الليكود ومع ذلك لم يجدا صعوبة فى الاتفاق على ضرورة إملاء خطوط التسوية الدائمة على الفلسطينيين، ومن ذلك الاحتفاظ بغالبية المستوطنات تحت السيطرة والسيادة الإسرائيلية وأن تظل القدس موحدة تحت الحكم الإسرائيلى وأن تظل إسرائيل مسئولة عن الأمن على نهر الأردن. ولا توجد إشارة لأى حل لمشكلة اللاجئين وإن كان يوجد اتفاق على شىء يشبه الدولة يمنح للفلسطينيين فى المناطق التى تصبح تحت سيطرتهم.

وخلاصة القول أن الصهاينة التقليديين رأوا أن من المتوقع أن تقبل السلطة الفلسطينية مخططاً يجعل من فلسطين دويلة محددة تنحصر فى معظم الضفة الغربية وغزة مع عاصمة مصغرة فى بلدة أبو ديس من دون أى تسوية لمشكلة اللاجئين ومن دون إزالة المستوطنات اليهودية.

وتنطوى هذه الرؤية أيضا على بعد اقتصادى حيث تتماس مع الحدود القومية بمعنى إدخال اقتصاد السوق الحرة الرأسمالى إلى كل من فلسطين وإسرائيل، فقد اعتبرت اتفاقات باريس الموقعة عام ١٩٩٤، والتى شكلت الشق الاقتصادى من أوسلو، أن كلا من فلسطين وإسرائيل سوف يكونان وحدة اقتصادية واحدة، وهذا ما يتضح فى ربط الإجراءات الجمركية فى كل منهما وكذلك فى توحيد السياسة الضريبية. وقد تأكد ذلك التوحيد بالقرار الذى اتخذ بتأجيل المفاوضات الفرعية الخاصة بإصدار عملة فلسطينية. وعلاوة على ذلك، منحت الاتفاقات إسرائيل استخدام حق النقض ضد أى مشروع تنموى تقدم عليه السلطة الفلسطينية، ما يعنى أن سياسات إسرائيل النقدية والتنموية وسعر صرف عملتها تلعب دوراً مسيطراً فى الاقتصاد الفلسطينى، كما تتحكم إسرائيل فى القطاعات الأخرى لهذا الاقتصاد مثل التجارة الخارجية والصناعة.

ويؤدى فرض الرؤية الإسرائيلية بشأن المجتمع الرأسمالى على المناطق الفلسطينية إلى نتائج كارثية فى ضوء غياب بنية ديمقراطية ووجود مستوى منخفض للغاية الناتج القومى الإجمالى، ما يؤدى إلى شكل للاندماج يجعل من المناطق الفلسطينية تحت إشراف السلطة مجرد امتداد للأحياء العشوائية أو مدن الصفيح فى إسرائيل. ويمكن ملاحظة النموذج الصارخ لهذا يمكن فى منطقة معبر "ايريز" حيث شيد الإسرائيليون بمساعدة الأمريكيين والاتحاد الأوروبى "متنزهًا صناعيًا"، ولا يجب أن ننخدع بكلماتهم عندما يزعمون أن عمالاً فلسطينيين يعملون فيها لأنهم يتقاضون أجوراً متدنية للغاية بينما الإسرائيليون هم أصحاب العمل. وتحتفظ إسرائيل بتصورات متشابهة بخصوص هذه "المتنزهات" على الحدود مع الأردن والضفة الغربية، حيث يعتبر الصناعيون الإسرائيليون أنفسهم منتمين لمعسكر السلام. وهذا هو مجرد جانب واحد فحسب من عملية إضفاء الطابع الرأسمالى على عملية السلام، وهناك جانب آخر يقدمه عدد قليل من الفلسطينيين ممن يستطيعون الانتفاع من مثل هذه المعاملات الاقتصادية.

وعلى الرغم من أن البؤس الاقتصادى وغياب أى تقدم فعلى فى القضية القومية أفضى إلى احتجاج فلسطينى على واقع أوسلو، فإن الأمر استلزم بالنسبة للإسرائيليين أكثر من انتفاضة عام ٢٠٠٠ حتى يقتنعوا بضرورة تغيير الواقع الذى ولد بعد أوسلو، فقد آمنت غالبية الإسرائيليين اليهود بأن السلام الذى أقامته أوسلو يستند إلى منطق لا يقهر كما عبر عن ذلك مرارا رئيس الوزراء الأسبق رابين. وحسب هذا المنطق كان الفلسطينيون يعانون من حالة مفزعة قبل أوسلو، فقد منحوا تحسينات وإن كانت غير كافية لكنها تدخل على أية حال ضمن معادلة **N + 1**، حيث تشير **N** إلى الموقف السابق بينما تعنى ١ أى رقم واحد غزة ورام الله وأريحا التى غطيت بالأعلام الفلسطينية وتقوم قوات الأمن الفلسطينية بحراستها، لكن رقم واحد هذا يشير إلى بسلطة غير ديمقراطية تتولى توفير خدمات الأمن بدلا من الاحتلال الإسرائيلى. هذا هو السلام بعينه بالنسبة لمعظم الإسرائيليين الذى يعنى إنهاء الإرهاب والقنابل، فغالبية الإسرائيليين يؤمنون بالسلام على أنه مجرد ضمان أمنهم اليومى الذى تحسن بفعل أوسلو حتى جاءت الانتفاضة الثانية، وما يطلبونه الآن هو سلام ما بعد فترة الانتفاضة.

ترغب أشد الأحزاب تطرفًا مثل شاس وأجودات إسرائيل فى المضى بهذه الرؤية قدمًا، بيد أن أى تصور للمستقبل لا يعد مجرد حالة من تعيين الحدود أو احتواء طموحات وحقوق الفلسطينيين القومية، بل إنه أيضا بمثابة شأن خاص بالهوية وأساس المجتمع. ومن هنا نجد أننا فى مواجهة رؤية صهيونية جديدة يشترك فى تبنيها كل من التجمع الاستيطانى وأنصار الحزب القومى الدينى (المفدال) والأحزاب الأصولية الأشد تطرفًا واليمين العلمانى الجديد المرتبط ماليًا وأيديولوجيًا باليمين الجديد فى الولايات المتحدة، إلى جانب الحزب اليمينى الجديد للمهاجرين الروس (إسرائيل بيتنا).

وعلى العكس من اتجاه ما بعد الصهيونية، تم تمثيل التحالف الصهيونى الجديد فى الحكومة التى شكلت بعد انتخابات عام ١٩٩٩ وحظى بتمثيل أكبر فى حكومة شارون لعام ٢٠٠١، فقد كانت لهم ست وزارات فى عام ١٩٩٩ زادت إلى تسع فى عام ٢٠٠١ مع أنها تمتعت بقوة أقل فى حكومة نتنياهو. وكانوا ممثلين فى حكومة باراك بنسبة ضئيلة فقط بفعل التغير الذى طرأ على الأجندة القومية لفترة قصيرة من التركيز على الأراضى والحدود السياسية إلى القضايا الاجتماعية–الثقافية. ويلاحظ أن الدولة المصغرة التى طرحها باراك على الفلسطينيين أزعجت الصهاينة الجدد وإن تقبلوا واقع عدم قدرتهم على تقديم بديل آخر. ومنذ عام ٢٠٠١ كان من الصعب العثور على أجندة خاصة بالصهيونية الجديدة بشأن القضايا المحلية وخصوصا الدفاع والأمن والتى شغلت الجميع، ولكن الشعور الزائف بالاستقرار الذى ساد طوال عقد التسعينات من القرن الماضى وخصوصًا فى سنوات باراك، كشف بوضوح كيف أن الدولة اليهودية تموج بهذا الطيف الأيديولوجى واسع النطاق.

وقد بدت إسرائيل بعد أوسلو متعددة الأعراق والثقافات ومنقسمة بحدة حول مسائل الثقافة والقانون والأخلاق والتعليم، ولم يكن هذا انقسامًا بخصوص مواقع واضحة، بل عبارة عن أصوات مضطربة غير آمنة: ويلاحظ أن مختلف الجماعات التى

تشكل المجتمع الإسرائيلى تشدد على هويتها الخاصة بها على حساب هوية الدولة، وهو ما يظهر فى قبول المواطنين أو رفضهم لأداء الخدمات المدنية العامة مثل الضرائب أو فى مشاركتهم فى القضايا المشتركة من عدمه. وقد برز من أنماط التصويت فى انتخابات عام ١٩٩٦ مدى تفضيل الناخبين لمصالحهم الخاصة، ومنهم الإثيوبيين والروس ومن شمال إفريقيا وسكان تل أبيب العلمانيين وكذلك فلسطينيو إسرائيل، حيث كان التصويت عرقيًا، وزاد هذا النمط بروزًا فى انتخابات ١٩٩٩ . ذلك النمط من التصويت يعنى كارثة بالنسبة لإسرائيليين كثيرين خاصة وهم يلاحظون جسامة تنامى جاذبية الصهيونية الجديدة كحل جاهز ومبسط لواقع التفكك هذا. فالصهيونية الجديدة توفر إحساساً بالثقة وليس الاضطراب فى المستقبل، إذ تطرح نفسها تكتيكيًا كمالك لمفتاح توحيد المجتمع الإسرائيلى المنقسم والذى يعانى الاستقطاب ويتجلى فى رؤية مصطنعة لليهودية كحركة قومية، مع أن من صاغوا وطبقوا هذه الرؤية وهم قادة الحركة العمالية أخفقوا فى تحقيق ذلك الأمر. وقد يمكن الزعم بأن الصهاينة الجدد يشكلون قوة توحيدية للطيف الواسع من التفسيرات المتصارعة لليهودية سواء كانت ديانة أو حركة قومية. وفى حين يقبل رواد ما بعد الصهيونية حقيقة التجزؤ كدلالة على الحاجة إلى تحويل إسرائيل إلى دولة لكل مواطنيها ويرفضون تماهى الدولة مع مجموعة معينة على حساب الآخرين، فإن الصهاينة الجدد يقدمون أساسا دينيًا وقوميًا بزعم قدرته على الحيلولة دون حدوث مزيد من الانقسام أو التفكك.

وقد توافرت عوامل أخرى أسهمت فى ازدهار الصهاينة الجدد منها زيادة تزمت المجموعات الدينية القومية فى إسرائيل (ممن تتركز مصادر نفوذهم فى المستوطنات وشبكة واسعة من المدارس التلمودية العليا "يشيفا" التى تمولها الدولة)، ويضاف إلى ذلك عنصر خاص بما حدث من إضفاء الطابع القومى أو الصهيونية على اليهود الأشد تزمتًا ممن كانوا فيما مضى يعادون الصهيونية، وكذلك سياسة العزل العرقى لأجزاء من التجمع اليهودى المتدين "مزراحى" والتى تلاحظ فى التخوم الجغرافية والاجتماعية للمجتمع، بالإضافة إلى سرعة اندماج إسرائيل فى العولمة الرأسمالية والتى أضافت مناخًا ثقافيا محافظًا جديداً أو اليمين الجديد إلى التحالف الصهيونى الجديد.

فالمجموعات الأربع تعتنق رؤية مشتركة مفادها أن السلطة الدينية العرقية هى أفضل وسيلة لمواجهة مشكلات إسرائيل الداخلية والخارجية. ويمثل رجال الدين المجموعة المسيطرة وسط هؤلاء ومنهم الحاخامات ومن يشتغلون بالسحر ووصفات الشفاء والساسة أو المعلمون. وهذه النخبة تتبنى موقفًا مشتركًا تجاه العلمانيين يهودا كانوا أو غير يهود، وقد عرض كتاب حديث صدر فى إسرائيل عرض تلك الرؤى، وبين أن هذا التحالف الأصولى المتطرف يعتبر اليهود العلمانيين بمثابة "حمار المسيح"[٩]، فهم قاموا بدورهم بنقل اليهود إلى الأرض المقدسة ولكنهم الآن عديمو الفائدة ويمكن معاملتهم على أنهم غير يهود. ويتم تصوير غير اليهود باعتبارهم مثل الدواب ذوات الأرجل الأربع يمكنك الانتفاع بهم واستغلالهم، وقد تخاف منهم فى بعض الأحيان، ولكنك دائما فوقهم. ويبين الكتاب أن الفكر اليهودى فى العصر الوسيط والذى جاء ليوازن بين التصالح والانتقام من البيئة المعادية التى عاش فيها [أى البيئة الأوروبية]، يعاد الآن استخدامه كقاعدة لأيديولوجيا عنصرية عصرية تشيد نموذجًا استبعاديا للمستقبل، أى إسرائيل من دون علمانيين يهود وغير يهود.

لقد صاغ المفكرون الدينيون القوميون (أى الحاخامات) هذا المفهوم وأشاعوه وقدموه فى صورة الصهيونية لا اليهودية، ويرتبط بالتزام صهيونى قديم يسمى "هاجشاما" Hagshama والذى كان يعنى شيئًا واحداً فقط هو استيطان الأرض. فمن ناحية أولى، يرى الصهاينة الجدد أن استيطان الضفة الغربية وغزة والجولان هو قمة الوطنية. لكن النشاط الاستيطانى آخذ فى التناقص أولا بسبب اتفاق أوسلو وثانيًا بفعل انتفاضة الأقصى. ومن ثم فإن مثل هذا الالتزام يحاول الآن الالتفاف على القانون اليهودى ويكافح ضد الصهيونية التقليدية على الجبهات التشريعية والقضائية، إذ يستهدف المحكمة العليا التى تحاول هيئتها تأمين الحيز العام من الهيمنة الدينية. ولم يتوقف النشاط الاستيطانى عندما تشكلت حكومة الوحدة الوطنية فى فبراير ٢٠٠١ برئاسة شارون، وحينما جرت مفاوضات حول ميزانية الحكومة، أصرت الصهيونية الجديدة على عدم تغيير أجندتها فيما يخص الشئون المحلية.

وتتسم رؤية الصهيونية الجديدة للماضى بأنها قومية وروما نسية، فقد استهدفت إعادة عصر الهيكل أو عصر المجد وكان وجه الشبه بينها وبين حزب بهاراتيا جاناتا فى الهند كبيراً، إذ يطمح الحزبان إلى إهالة التراب على عدد قليل من مئات السنين لحساب تاريخ بعيد يمتد قبل ذلك لآلاف السنين. ومن ثم يتبنى الصهاينة الجدد بحماسة فكرة إعادة بناء الهيكل الثالث على أنقاض الحرم القدسى الشريف بل ويجهزون كوادرهم كى تعمل كحاخامات هناك عندما يحين الوقت (وهم يختلفون حول سبل تحقيق ذلك الهدف، فبعضهم يرى ضرورة هدم المسجدين على جبل القدس، بينما يأمل آخرون فى تدخل إلهى يفتح الطريق أمام مشاريعهم).

يتمثل النجاح الأكبر لهؤلاء، فضلاً عن تمثيلهم بشكل بارز فى الحكومة منذ ١٩٩٦، فى التأثير المتنامى على النظام التعليمى فى إسرائيل، فقد تولوا وزارة التعليم فى عهد نتنياهو وشاركوا فيها فى عهد باراك ثم أخذوها مجدداً مع شارون. وهم يدعون إلى إعادة صياغة قومية للتاريخ متحررة من أى تردد أو نقد، وكانوا قد أنتجوا نماذج للتعليم صارت بالفعل أساس النظام التعليمى للجيل القادم من أطفال إسرائيل فى المدارس الابتدائية والثانوية، وهم يتمسكون بها وهم فى السلطة أو إذا عادوا إليها. ومثل هذه النماذج تنتج نوعاً واحداً من التلاميذ يتسم بالعنصرية والانعزال والتمركز العرقى المتطرف (وهذا ما كشفت عنه دراسة حديثة على بعض الأطفال حيث أظهرت أنه لولا تلك الجهود لما عبر سوى عدد قليل منهم عن هذه الأفكار).

وتبدو الخطورة فى أنه فى حين يبقى الوسط الأكاديمى والساحات الثقافية الأخرى فى إسرائيل معرضا للنقد على نطاق واسع، فإن النظام التعليمى يرتد إلى تفسير صهيونى متطرف للتاريخ والمجتمع. إنه واقع الاستقطاب الذى ينتج بالتوازى مع برامج التليفزيون وخاصة برنامج تكوما **Tekkuma** والذى يرسم صورة وإن تكن ضمنية لماض إشكالى ويؤكد على الحاجة لمستقبل أكثر ديمقراطية وليبرالية، بالإضافة إلى سلسلة من البرامج التعليمية المتناقضة التى تؤكد على سيادة الروح العرقية على أى قيم أخرى. وقد تطورت هذه البرامج على يد المفدال حتى قبل أن يتولى وزارة التعليم فى حكومة نتنياهو، وتقوم "ليمور ليفنات" **Limor Livnat** وزيرة التعليم فى حكومة

شارون بتنفيذها منذ فبراير ٢٠٠١ . ويتمحور الجهد الرئيسى فى ترسيخ القناعة "الصهيونية" ذات التفسير الصهيونى الجديد فى أطفال المدارس الابتدائية والعليا. وفى الفترة الأخيرة من حكومة نتنياهو أصدرت وزارة التعليم كتبًا تاريخية جديدة للتعليم الأساسى بمناسبة الاحتفال بالعيد الخمسين لإسرائيل، ويقدم أحد هذه الكتب، وهو بعنوان "اليوبيل الذهبى لإسرائيل"، تأريخا للدولة منذ قيامها عام ١٩٤٨ وينقسم إلى ثلاثة أجزاء. ولا يشير الكتاب للفلسطينيين لا فى إطار حرب ١٩٤٨ ولا كمواطنين فى إسرائيل ظلوا تحت الحكم العسكرى حتى عام ١٩٦٦ ولا كشعب واقع تحت الاحتلال فى الضفة الغربية وقطاع غزة منذ ١٩٦٧ . ولا تبدو الإشارة للاجئين الفلسطينيين ذات مغزى لمن يقرأه، بل يخرج قراؤه باقتناع واحد فقط مؤداه أن ما يوجد هو إرهاب فلسطينى برز أحيانًا فى الستينات من القرن العشرين لأسباب غير معروفة(١٠).

وقد زعمت الوزارة أن الكتاب لا يعبر عن كتاب مدرسى رسمى لكنها أوصت به ككتاب تكميلى يساعد المعلمين والتلاميذ على حد سواء، وجاء ذلك الرد الحذر بسبب النقد المؤثر فى صحافة الاتجاه ما بعد الصهيونى. ومع ذلك واستنادا إلى الماضى، فلا يزال النظام التعليمى فى إسرائيل من أفضل القطاعات المتجانسة فى الدولة ومن هنا فإن العاملين فيه يلتزمون بتوصيات الوزارة، هذا فضلا عن أن الوزارة هى التى أشرفت على مشروع كبير لتحويل الذكرى الخمسين لقيام الدولة إلى "موضوع محورى" لكل المدارس فى عام ١٩٩٨ . وتشرح الوزارة المغزى من ذلك بأن المستهدف منه هو "البحث عن الروح" بخصوص صراع ومعضلات لا يوجد حل لها وأن المخرج من هذه المعضلات ينبغى أن يكون "نابعًا من الداخل" ويوجد فقط فى حق اليهود الأخلاقى غير المنازع للعودة إلى أرض إسرائيل.

وبين عامى ١٩٩٦ و١٩٩٨ وكذلك بين عامى ١٩٩٩ و٢٠٠١ تم حقن النظام التعليمى بأكمله بجرعات إضافية صهيونية جديدة، وقبل سقوط الحكومة مع نهاية عام ١٩٩٨ مباشرة تم الإعلان عن خطة جديدة تهدف إلى "ربط التلاميذ بالجيش بصورة أكبر"، ويعنى هذا المشروع الإسبرطى أو البروسى حصر الأطفال من الحضانة إلى المدارس الثانوية فيه وتجهيزهم للعيش فى ظل"بيئة وقيم عسكرية من أجل التدريب على مواجهة

الضغوط وتنمية مهارات القيادة فى أرض المعركة". ولأن الجيش يتطلب رشاقة بدنية، فإن ذلك سوف يشكل شرطا للالتحاق بالجامعة والتعليم مستقبلاً، بل إن هناك جزءاً إجباريًا من التعليم مستقبلا يتعلق بمشاركة الطلاب فى مناورات الجيش وبرامجه المذهبية الأيديولوجية. ويكتمل ذلك بالدروس المكثفة المتضمنة فى التعليم عن الصهيونية وأرض إسرائيل. وهناك خطة للسنوات الثلاث الأخيرة من المدارس الثانوية بعنوان "مشروع زيادة دافعية وجاهزية جيش الدفاع الإسرائيلى" تطمح إلى التركيز فى السنة الأولى على "التزام" الفرد بوطنها أو وطنه، وفى السنتين الأخيرتين على "المشاركة الفعلية فى الحياة العسكرية". ومن الجدير بالذكر أنه توجد بالفعل تمرينات مشتركة فى عدة مدارس وإن كانت ظلت جزءًا هامشيًا فى الحياة المدرسية، وقد أعد لها الصهاينة التقليديين. والآن يتعلم التلميذ تاريخ الأرض تبعًا للتفسير الصهيونى الجديد بغرض تشكيل نظرته أو نظرتها حول المستقبل. وهناك شك فيما يمكن أن يفعله المعلم ما بعد الصهيونى إزاء ذلك إذا كان محظوظًا وأعطى فرصة التعبير عن آراء مختلفة.

ولفترة قصيرة لا تزيد عن عامين، ١٩٩٩ و ٢٠٠٠، بدا أن هناك رياحا جديدة بدأت تهب على دهاليز وزارة التعليم، عندما عين باراك يوسى ساريد زعيم حزب ميريتس اليسارى الصهيونى، رغم ظهوره كنائب ما بعد صهيونى، فى منصب وزير التعليم عام ١٩٩٩، وقد سبق لحزب ميريتس أن تولى نفس المنصب بين عامى ١٩٩٢ و١٩٩٦ فى شخص "شولاميت ألونى التى بذلت جهدا تعليميا ذا منحى مختلف. وكان فريق من المعلمين والأكاديميين الإسرائيليين قد بدأوا يشقون طريقهم بصعوبة فى مجال وضع مناهج دراسية تنظر لتاريخ إسرائيل من زاوية نقدية بهدف تقديم الطرف الفلسطينى بطريقة أكثر موضوعية فى القصة التاريخية. وقد ذكر أحد أعضاء هذا الفريق وهو "آفنر بن عاموس" والذى أعد البرنامج الجديد، فى حديثه إلى جريدة هاآرتس ما يلى :

سيطرت على تدريس التاريخ فى الفترة الماضية رؤية تزعم أننا [الإسرائيليين] لدينا حق غير قابل للنقاش فى الأرض التى عدنا إليها بعد ألفى عام من المنفى وأننا وصلنا أرضا خالية من السكان. ولكننا الآن لا نستطيع الفصل بين تعليم التاريخ وبين

الجدل الدائر فى أوساط الأكاديميين والمتخصصين، ويجب أن ندخل الرؤية الفلسطينية فى إطار رواية تاريخ إسرائيل حتى يعرف التلاميذ أن هناك مجموعة أخرى تأثرت بالصهيونية وحرب الاستقلال [١٩٤٨]"(١١).

بيد أن مجيء حكومة الوحدة عام ٢٠٠١ وتعيين الوزيرة التى تنتمى للصهيونية الجديدة "ليفنات" جعل هذه المشروعات تسكن الأدراج، وتم تدمير أى أثر فعلى لها، ومن الصعب معرفة إلى أى مدى سوف يستمر هذا الإعصار الصهيونى الجديد. ويمكن القول باطمئنان إن تعايشا صعبا سوف يبقى بين منهجين متناقضين فيما تستمر الصهيونية التقليدية فى محاولاتها بناء أو إعادة بناء مركز أيديولوجى داخل النظام السياسى والوسط الثقافى، ذلك المركز الذى كانت تجسده الحركة العمالية فى الماضى. وإذا ما استمرت التهديدات الأمنية بنفس المستوى الذى كان فى عام ٢٠٠١ فقد ينجحون فى هذا العمل. أما فى ظروف انخفاض حدة التوتر وعندما يكون الجمهور مستعدا لأى نقاش اجتماعى أو اقتصادى لصلحة الأمن، فإنه يمكن للمنطق المضاد للصهيونية أن يعيد فرض نفسه، حيث يتمحور الجدل بين من يرغبون فى تحدى تعاليم الصهيونية تحت شعار الديمقراطية والليبرالية وبين من يظلون ملتزمين بتعصب بهذه التعاليم على حساب الديمقراطية والليبرالية. وترغب الحركة العمالية فى رسم دائرة الجدل وإيجاد وسيلة للتوفيق بين هذه التعاليم وبين من يريدون السلام وتحويل إسرائيل إلى كيان ديمقراطى وليبرالى. لكن الحقيقة أنها إذا ما نجحت فى ذلك، فإنه لا يوجد مجال للجمع بين الاثنين ولا بد من اختيار واحد أو آخر. وإذا كان هذا الإنجاز ما يتمناه اتجاه ما بعد الصهيونية، فإنه يشكل قوة الدفع للصهيونية الجديدة.

وهكذا يمكن قراءة كشف حساب إسرائيل كما يلى : فى الساحة السياسية يسيطر حزبان صهيونيان تقليديان على مركز هذه الساحة، ويرتبطان بالنخب المهنية فى البلاد التى لا ترى ضرورة لصناعة قرارات حول مستقبل التنمية فى إسرائيل بعيدا عن "المملكة" الإسرائيلية – الفلسطينية، ويجب أن يتقرر الأمر على أراضى الضفة الغربية وغزة، وتتجه هذه النخب إلى التنازل عن حوالى نصف هذه الأراضى لسلطة فلسطينية،

رغم انتفاضة عام ٢٠٠٠، يمكن أن يطلق عليها دولة فى حالة الضرورة. أما بقية الأراضى فسوف يستوطنها اليهود وتضم إلى إسرائيل، على أن تظل القدس موحدة وعاصمة لإسرائيل وتظل مشكلة اللاجئين من دون حل أو على الأقل تؤجل لأمد بعيد.

ويلاحظ أن رؤية المركز السياسى للتاريخ لا تبالى بالتطورات الاقتصادية - الاجتماعية المحلية. فقد أوضح انتخاب حكومة الوحدة عام ٢٠٠١ كيف أن هذا المركز لا يحفل على الإطلاق بالعلاقة بين احتلال الهوية العرقية أولوية ملموسة من جهة والفقر الاقتصادى والحرمان الاجتماعى من جهة أخرى، حيث يرفض الساسة والأكاديميون فى المعسكر الصهيونى التقليدى الاعتراف بالواقع المجزأ للمجتمع الإسرائيلى بل لا ينزعجون منه. ذلك أن همهم الرئيسى هو تطوير القدرة النووية لإسرائيل وتقدمها عالى التكنولوجيا كضمانات لمستقبل آمن. فى حين يقرأ رواد اتجاه ما بعد الصهيونية الماضى بمنظور الحل العادل لمشكلة اللاجئين كضمان أفضل للأمن.

وهكذا يستمر تجاهل المشهد الداخلى واندفاع التوجه الصهيونى الجديد. فالسيطرة على التعليم وخروج الحكومة من مجال الخدمات الاجتماعية بتقديم مساعدات مالية ورعاية للطفل وتمديد أيام الدراسة للمناطق والقطاعات المحرومة يمكن الصهاينة الجدد من مضاعفة أعداد ناخبيهم. فهم يتبنون الخطاب الصهيونى التقليدى حول "الشعب الواحد" وضرورة طرد الفلسطينيين من إسرائيل، ولكنهم يعطونه معنى جديداً، من حيث إن اليهود العلمانيين والعمال الأجانب (قدر عددهم فى عام ٢٠٠٠ بحوالى ٢٠٠ ألف)، وغير اليهود (يقدر عددهم بثلاثمائة ألف، والذى جاءوا من الاتحاد السوفييتى السابق ومن إثيوبيا)، قد يتعرضون للطرد أيضاً. وهناك بالطبع صراعات سلطة داخلية بين الأجنحة المختلفة من التحالف الصهيونى الجديد، لكن تجمعهم أرضية مشتركة واسعة ولم يعان هذا التحالف من الانشقاق، بل بالعكس يكتسب نفوذا وقوة دفع ملموسة.

خلاصة :

ينحصر وجود اتجاه ما بعد الصهيونية في مراكز جغرافية-ثقافية في تل أبيب والضواحي الغربية للقدس وأحيانا حول الكيبوتزات، حيث تتحول هذه الأماكن باطراد إلى مجمعات كبرى للتسوق وقرى سياحية لقضاء العطلات. ويشدد هذا الاتجاه على العلمنة والبعد الكوني ما جعل المجتمع مستقطبا إلى حد أن "الأغلبية الصامتة" فرض عليها الاختيار بين مدن اللهو والمتعة والرفاهية والمدينة المقدسة (القدس)، بمعنى الاختيار بين إسرائيل ديمقراطية ليبرالية أو إسرائيل عنصرية. وأظهرت انتخابات ١٩٩٩ كيف أن معظم الإسرائيليين صارت النظرة إلى الماضي والمتمحورة حول العرق والتفسير القومي المتطرف للحاضر والرؤية الثيوقراطية للمستقبل، بالنسبة لهم، هي أفضل الخيارات. أما الصهاينة التقليديون الذين يقدمون خياراً ثالثًا فقد اعتبروا حالمين في أفضل الأحوال أو مخادعين في أسوأ الأحوال.

ومع اندلاع الانتفاضة الثانية، تم تشخيص ما طرحته حكومة باراك التي مثلت الصهيونية التقليدية على أنه السبب في فشل قمة كامب دافيد الثانية في أغسطس ٢٠٠٠ وفي نشوب العنف في الأراضي المحتلة، وقد لاقى ذلك قبول الصهاينة الجدد. وصار هذا التفسير الذي قدمه شارون ورفاقه مقبولاً في إسرائيل على نطاق واسع ما أدى لتقويض التراضي الذي كان اتجاه ما بعد الصهيونية يسعى إليه في بدايات تشكيله وبرز في وسائل الإعلام والوسط الأكاديمي في إسرائيل. وكان التراجع ملموساً في هاتين المؤسستين، ولكن من الصعب القول بأن ذلك الوضع يمكن أن يدوم لفترة طويلة. ويمكن العثور على الاتجاه ما بعد الصهيوني عقب مرور عام ونصف على الانتفاضة في حركات مناهضة الاحتلال والجنود الرافضين للخدمة في المناطق المحتلة وكذلك في تشكل خلايا سياسية ما بعد صهيونية بين أوساط الطلاب والأساتذة في الجامعات. ولكن وحتى كتابة هذه السطور، لا تزال هذه الظواهر هامشية وضعيفة ولم تتمكن من تقويض هيمنة الاتجاهات الصهيونية الجديدة والإدراك السائد عن الفلسطينيين الذي يغذي عملية صنع القرار في حومة شارون.

ولا يستطيع هذا الفصل أن يتنبأ بدقة بمن سوف تكون له اليد العليا ولكنه يسعى لتقديم تصنيف اجتماعى – سياسى يتجاوز الأحزاب والكتل المعاصرة وشرح التوجهات الأساسية إزاء الفلسطينيين والعرب الآخرين فى سياسات أجهزة الإعلام والتعليم الرسمية فى المستقبل القريب.

وتبدو إسرائيل بعد مرور خمسين عاما كمجتمع يقف فى مفترق طرق، أحدهم واضح ومعروف وآنى، وقد حددت القيادة التى تتزعمه السقف الذى سوف تذهب إليه فى مجال الأراضى المحتلة التى تتخلى عنها لتحريك عملية السلام. لكن هذا مجرد جانب أقل أهمية من القضية، وإذا ما نجحت إسرائيل فى عبور هذا الطريق وسوف تجابه سلسلة معقدة وأكثر أهمية من المشاكل وأهمها ذلك الانقسام المدنى-العرقى للمجتمع. ويحسب لاتجاه ما بعد الصهيونية ووسائل الإعلام التى تسانده أنه طرح رأيه حول الخيارات، وأحد هذه الخيارات هو دولة عرقية / اثنية تعيد صياغة الماضى بأسلوب لا يسمح بأى حل وسط مع الفلسطينيين ويعطى حقوقا غير متساوية للعرب الإسرائيليين (بل من المحتمل أن يطردهم)، ويستمر فى الظلم الاجتماعى لفقراء إسرائيل. والواقع أن هذا التوجه العرقى يرتبط بشدة بتفسير غير مرن لليهودية كمؤسسة عرقية أو حتى متزمتة، كما يفرض اقتصاديات السوق الحرة والرأسمالية التى انتشرت فعلا فى إسرائيل (التى توجد فيها أعلى معدلات التفاوت بين الأغنياء والفقراء بالنسبة لكل الدول الغربية).

ويؤكد الخيار الآخر على مجتمع مدنى يقبل الرؤية ما بعد الصهيونية للتاريخ ويربط أخطاء الماضى بإمكانات إيجابية فى المستقبل، ويتضمن ذلك إحلال سلام شامل فى فلسطين وديمقراطية أصيلة بدون تمييز من أى نوع ومجتمع أكثر مساواة قادر على منح الأمل للجماعات المحرومة والأقليات المغبونة. وهى تصلح لأن تشكل صيغة ملائمة ليس فقط لإسرائيل وإنما أيضاً وفى المستقبل البعيد لهوية سياسية تمتد بين نهر الأردن والبحر المتوسط، هى فلسطين ديمقراطية وعلمانية.

بيد أن الصهاينة الجدد لا تزال لهم اليد العليا، إذ يتواجدون بقوة فى العقل العام الذى صنعته أفعال الماضى، ومن ثم فهم – وعلى خلاف الصهاينة التقليديين –

ليس لديهم شعور بالذنب تجاه ما يوصف بأنه الجزء الأكثر مأساوية فى السنوات الأولى من عمر إسرائيل وهو التمييز ضد اليهود المتدينين من البلاد العربية والإسلامية (مزراحى) واليهود الأرثوذكس. كما لا يشعرون بالخجل بخصوص المذابح والطرد ضد الفلسطينيين، بل يدافعون عنها ضمنا الآن. إلى جانب أنهم وبعكس الصهاينة التقليديين، قادرون على طرح صورة صارخة الوضوح للمستقبل وليس خليطاً مضطرباً من الديمقراطية العلمانية والثيوقراطية العرقية، بل تستند إلى انحياز غير قابل للنقاش للأخيرة. يضاف إلى ذلك أنهم وعلى العكس من الصهاينة التقليديين لا يحاولون تحقيق المستحيل عبر طرح واقع مبنى على متناقضات مثل "احتلال مستنير" أو "أسلحة صديقة" أو "ليبرالية عرقية" أو "ديمقراطية عرقية".

وما يسهل فى الواقع رؤية الصهاينة الجدد حالة الاضطراب التى تصيب وسائل الإعلام الإسرائيلية وهى تكافح من أجل المحافظة على وهم أنه ما يزال يوجد مجتمع، لكنه ما يزال أبعد ما يكون عن ذلك، مثال ذلك ما تذكره مناهج التعليم الرئيسية الإجبارية فى العلوم الإنسانية، والتى يسيطر على وضعها الصهاينة التقليديون، من وصف لإسرائيل بأنها مجتمع قادر على أن يكون عرقيًا ومدنيًا فى آن معًا. وقد يتلاشى الاضطراب عندما يختار هؤلاء الصهاينة التقليديون السبيل ما بعد الصهيونى، وحينما يقبلون تاريخًا ارتكب فيه الصهاينة أخطاء ويعرفون كيف يصححونها. بيد أنهم يواجهون خطر العزلة عن مؤيديهم، خاصة وأن ذلك يتناقض مع النظم السياسية والاجتماعية القائمة.

وهناك ثلاثة عوامل يمكن أن تغير من هذا الأفق الضبابى، فأولاً ينبغى تحديد الأهداف بوضوح وشجاعة من جانب من يعتبرون أنفسهم منتمين للمعسكر الديمقراطى والمدنى فى إسرائيل، وهو وضوح يفرض إعادة بحث مسألة البديل لما يجب أن تكون عليه الدولة القومية اليهودية كى يمكن منح حقوق الإنسان والحقوق المدنية لكل من الإسرائيليين والفلسطينيين. ولكن هذه الأهداف غير واضحة بعد، بل يوجد اضطراب أكثر بعكس التحديد الصارم لدى معسكر ما بعد الصهيونية. إن هذا ما يفسر لماذا أطلقت

مفهوم ما بعد الصهيونية رغم كل الصعوبات التى يثيرها، فهذا المفهوم لم يتحرر تماما بعد من أسر الأيديولوجيا الصهيونية رغم كل الإشكاليات التى أثارها.

ويتعلق العامل الآخر برغبة الجانب الفلسطينى فى الالتحاق بصراحة بقاعدة مدنية وديمقراطية فى ميدان البحث عن تسوية مشتركة، فما بعد الصهيونية ظاهرة يهودية ومرحلة انتقالية بالنسبة للصهيونية، ولكن إلى أين؟ لا يوجد سوى القليل فى مجال تحديد التوجه من دون معرفة ماذا سوف تكون عليه تطلعات الفلسطينيين بخصوص قضايا مثل الكونية والتوجه الإنسانى والديمقراطية. هل يمكن لدولة مدنية وديمقراطية أن تخدم الشعبين؟ هل يمكن تحويل البنية السياسية الحالية إلى دولة واحدة؟ هل هذه الأهداف تصب فى صالح بناء فيدرالى بما يجعلهما يشعران بالرضى أو احترام الهويات القومية، أو يكون الحل فى دولتين (كما يلمح واقع ما بعد أوسلو إلى إمكان ذلك)؟

ويتمثل العامل الأخير فى مواقف الولايات المتحدة وحلفائها الأوروبيين. فبدون ضغوط [على إسرائيل] لن يكون هناك أمل يذكر فى حدوث تغيير فى إسرائيل. لكن هذه الضغوط لا ينبغى أن تكون فى صورة عقوبات أو مقاطعة لسوء النتائج المترتبة عليها، كما تسهم فى تدعيم قوة الصهاينة الجدد. إن هناك حاجة لموقف غربى أصيل يساند فكرة المجتمعات المدنية والديمقراطية، وعلى الغرب أن يتخلى عن النهج الذى يعترف بالمجتمعات التى كانت موالية له إبان الحرب على أنها وحدها المجتمعات ذات الطابع الإنسانى، وأن يتخلى أيضا عن مقولة أن بلدان الشرق الأوسط توافرت لها إمكانية أن تكوِّن "ديمقراطيات" تبعا لنظريات التحديث التى قدمها كتَّاب مثل هنتنجتون (الذى لا يدخل أيا من الدول العربية ضمن هذه "الديمقراطيات"). ويجب على كل إنسان أن يفتح عينيه على الجزء المتعلق بالولايات المتحدة وإسرائيل فى التقرير الصادر عن منظمة العفو الدولية عام ١٩٩٨، وخصوصا أولئك الذين لديهم صورة نمطية عن مجتمعات معينة توصف بأنها ذات طابع إنسانى وديمقراطى، ويرون مجتمعات أخرى على أنها بالضرورة غير ديمقراطية.

وخلاصة القول أن الغرب يحتاج لإعادة تعيين من هم أنصار التقدم والاستقرار ورفاهية البشر فى المنطقة. والواقع أن هناك أوروبيين وأمريكيين شككوا فى صورة الذات المشوهة التى تقدمها إسرائيل عن نفسها بأنها "واحة الديمقراطية" فى الشرق الأوسط، والسبيل لذلك هو أن نأخذ فى الاعتبار الدوافع المركبة للصهيونية منذ بدايتها وكذلك الحشد المضطرب من المخاوف والطموحات والمصالح الذى يعصف بالغالبية اليهودية فى إسرائيل اليوم. وقد لا يتوافر أمل فى حدوث سلوك إنسانى أو بناء ديمقراطى، بيد أن اعتبارات أخرى ومدركات أيديولوجية ما تزال تسيطر على المشروع الصهيونى والإسرائيلى فى فلسطين. إلى جانب أن استمرار تصوير الغرب لإسرائيل بحسبانها جزيرة ديمقراطية وسط التوحش العربى يعد إحدى العقبات الرئيسية أمام من يعملون فى إسرائيل من أجل خلق مجتمع مدنى وإنسانى لصالح كل من يعيش فى إسرائيل وفلسطين.

هوامش الفصل الثانى

(١) Ilan Pappe (1997) 'Post-Zionist Critique Of Israel and Palestinians', Parts 1-3, in Journal of Palestine Studies, vol.26, Winter, pp.29-41, vol. 26, no. 3, Spring, pp.37-43; vol.22, no.4, Summer, pp.60-69.

(٢) Uri Ram (1989) 'Post-Nationalist Pasts: The Case of Israel', in Social Science History, vol.22, no.4, Summer, pp.513-45.

(٣) David Ohana (1977) The last Israelis, Tel Aviv, Am Oved (Hebrew).

(٤) Ilan Pappe (1999) 'Were The Expelled? The History, Historiography and Relevance of The Refugee Problem', in Ghada Karmi and Eugen Cotran (eds), The Palestinian Exodus, 1948-1988, London, Ithaca, pp.37-62.

(٥) Examples are Aharone Meged (1994) 'Israel Suicidal Urge', in Yionism, Jerusalem, Shazar Center, pp.291-310.

(٦) Tom Segev (1989) The Seventh Million, New York; Idit Zetral, From Catastrophe (The Hebrew title would be Literally translated as The Jews' Gold) Tel Aviv; Haim Guri (1997) 'On Books and What is Within Them' in Alpaim, no.14, pp.31-48 (Hebrew).

(٧) Immanuel Siven (1997) 'The Oriental Debates' in Alpaim, no.14, pp. 31-48 (Hebrew).

(٨) Efriam Karsh (1997) Fabricating Israeli History, London, Frank Cass.

(٩) Seffi Rashlevsky (1998) Messiah's Donkey, Tel Aviv, Yediot Aharonot.

(١٠) Ministry of Education (1998) Israel's Jubilee, Jerusalem. The book Was Reported in Associated Press bulletins when it came out and Review may be found at Hebron Institute for Political and Religious Studies' website.

(١١) Ha'artez (1998) 29 March (Hebrew).

الفصل الثالث

الصهيونية ومناهضة الصهيونية وما بعد الصهيونية .

أفيشاى إيرلخ Avishai Ehrlich

نشأت دعوة ما بعد الصهيونية كاتجاه أيديولوجى فى إسرائيل فى إطار الصراع الفلسطينى- الإسرائيلى مع نهاية الحرب الباردة، وكانت القوتان العظميين تستغلان الصراعات القومية والإثنية المحلية إبان الحرب الباردة فى صراعهما على الهيمنة العالمية، واعتقد كثيرون أن هذه الصراعات سوف تصبح بلا معنى مع "النظام العالمى الجديد" بينما ذهب آخرون إلى القول بأنها سوف تنتشر، ومن هؤلاء دعاة ما بعد الصهيونية الذين طبقوا هذه الرؤية على الصراع الإسرائيلى العربى.

وقد اقتضى الاندماج فى الأسواق العالمية إجراء تحرير اقتصادى، واعتقد دعاة ما بعد الصهيونية أن هذا الاندماج يمكن أن يشجع أيضًا التحول باتجاه الديمقراطية الليبرالية، ووصل بهم التفاؤل إلى حد القول بأن الصراع يمكن أن ينتهى بسرعة وأن ما يتلو ذلك من اندماج إسرائيل والشرق الأوسط فى عملية العولمة من شأنه خلق قوى اجتماعية فى إسرائيل تكافح من أجل السلام ونزع الطابع العنصرى عن الدولة الصهيونية والذى يتمثل فى المؤسسة الحاكمة القائمة على التوجه العرقى والتوجه الجمهورى والديمقراطية العرقية. وإذا ما نجحت هذه العملية يمكن أن تتحول إسرائيل إلى دولة ديمقراطية علمانية. ولكنهم كانوا واعين مع ذلك بوجود اتجاهات بديلة قومية متطرفة وأرثوذكسية جديدة تعارض ذلك المسار. ويتناول هذا الفصل ظاهرة ما بعد

الصهيونية ويضعها فى الإطار الأوسع للتطور التاريخى للصهيونية كما يؤطرها هى والحركات المعارضة لها داخل تطورات الصراع الإسرائيلى - العربى وسوف أطرح رؤية مختلفة للشئون العالمية الحالية وللصراع الإسرائيلى - العربى، كما سوف أوضح التناقضات الكامنة بين دعاة ما بعد الصهيونية.

وفى الجزء الأول سوف أستند إلى الرأى القائل إن الصهيونية أدت إلى ازدهار ثلاث إرهاصات/ تجليات أساسية، وهى : الاتجاه الذى يؤمن بدور الدولة "الاشتراكى"، والاتجاه الليبرالى ثم الاتجاه الدينى. وإلى جانب الهدف المشترك فى إقامة دولة يهودية يقدم كل اتجاه الحالة والمشاكل اليهودية مع الحداثة بشكل مختلف، فكل منهم يرسم أجندة مختلفة ويسعى لأهداف متباينة ويعتز بحادثة معينة للفخار أو المجد فى تاريخ المجتمع الإسرائيلى.

وهناك مفاهيم بديلة بين اليهود خارج إسرائيل حول الحداثة اليهودية ترفض زعم الصهيونية بأنها الممثل الوحيد ليهود العالم فى القرن العشرين. ومن هؤلاء اليهود من هو صهيونى أو مناهض للصهيونية حيث يعتبر إقامة دولة لليهود ليس الحل الأمثل أو الحل الوحيد لبقاء اليهود فى العصور الحديثة، ويمكن القول إنه يوجد فى مواجهة المنحى الأيديولوجى الصهيونى السائد اتجاهات موازية غير صهيونية أو مناهضة للصهيونية : اتجاه دينى معاد للصهيونية، واتجاه ليبرالى معاد للصهيونية، واتجاه اشتراكى مناهض للصهيونية، أما داخل إسرائيل فلا يوجد سوى اتجاهين فقط يناهضان الصهيونية هما : الاتجاه الدينى والاتجاه الاشتراكى، حيث لم يتطور التوجه الليبرالى الموجه للصهيونية كقوة سياسية إبان الانتداب فى فلسطين أو فى إسرائيل بعد قيامها. وأنا أرى أن اتجاه ما بعد الصهيونية فى إسرائيل يفتقد حاليًا العنصر الليبرالى المعادى للصهيونية. ويعزى ذلك إلى الظهور المتأخر فى الداخل الإسرائيلى لطبقة اجتماعية كبيرة لا تعبر عن مصالحها بأفكار ليبرالية، بل ظهرت فى إطار خلفية انهيار الكتلة الاشتراكية وتراجع الأجندة الاجتماعية الديمقراطية فى الدول الغربية. والواقع أن دعوة ما بعد الصهيونية تمثل الانبعاث الأيديولوجى الإسرائيلى المحلى

كأحد تجليات العولمة الإسرائيلية فى الشرق الأوسط، ومن ثم فهى عبارة عن مركب من الصهيونية الدينية المشيحانية [أى المؤمنة بعودة المخلص] أو "الصهيونية الجديدة" كما يطلق عليها بعض أنصار ما بعد الصهيونية، غير أنها لا تزال تعارض التوجه الاشتراكى المناهض للصهيونية.

الصهيونية كظاهرة تطورية وعارضة

لم تبدأ الصهيونية كفكرة شمولية لديها تصورات واضحة عن المستقبل، وقد ولدت الصهيونية السياسية كفكرة قومية مثالية بسيطة فى رءوس شخصيات عامة يهودية عديدة فى أوروبا فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتطورت من هناك، وعندما صارت الصهيونية حركة سياسية كان من المحتم أن تنخرط فى واقع سياسى.

فأولاً واجهت الحركة الصهيونية فى محاولتها تجنيد أعضاء حركات أخرى منافسة لها بين يهود أوروبا، وكان عليها أن تدعم مواقفها وتحدد نفسها كى تتمايز عن الرؤى والحركات الأخرى، المنتشرة وسط اليهود المعاصرين، ونتج عن عملية التمييز والتخصيص تباعد المسافة بين الصهاينة والحركات اليهودية الأخرى، بل إلى انشقاقات فى الحركة الصهيونية ذاتها وقيام أحزاب مختلفة داخلها.

ومن ناحية ثانية، كانت الصهيونية كحركة سياسية دولية من الضعف بحيث لا تستطيع تحديد أهدافها بنفسها حيث اعتمدت كليا على التأييد الدولى ومن ثم كان عليها أن تتكيف مع تغيرات القوة الرئيسية والأيديولوجيات والنظم المتغيرة التى حدثت أثناء القرن العشرين، وقد اقتضى ذلك أن لا تتوجه فقط إلى مراعاة الضرورة الخارجية، بل مراعاة ما فى داخلها فى ضوء ما فرضته الأيديولوجيات الكبرى للقرن العشرين : الاشتراكية، الشيوعية، الرأسمالية، الليبرالية، الفاشية.. إلخ، والتى أثرت بشدة على يهود أوروبا. ومن ثم فإن رؤى العالم التى انتشرت بينهم مارست التأثير على اختيارهم للصهيونية وشكلت الرؤية الخاصة بإقامة مجتمع يهودى جديد كانت تكافح الحركة الصهيونية من أجله وهكذا أسهمت هذه الأيديولوجيات فى نشأة أحزاب وكتل مختلفة داخل هذه الحركة.

ومن ناحية ثالثة، فالصهيونية كحركة قومية كانت غير طبيعية أو غير معتادة من حيث إنها استهدفت خلق دولة مستقلة لا فى الوسط الذى أقامت فيه تجمعاتها القومية ولكن بنقل هؤلاء كـ"مواطنين تابعين لها من أوروبا" (وفى فترة لاحقة من مناطق أخرى من العالم) وتوطينهم بعيدا فى الشرق الأوسط الذى كان مسكونا بالفعل بالعرب. وقد أثارت مثل هذه الغرابة جدلاً بين الحركات القومية حول ما إذا كانت توصف بأنها الصهيونية أو عودة اليهود أو استعمار يهودى، ومن الجدير بالذكر أن العامل التكوينى الرئيسى للمشروع الصهيونى فى فلسطين تمثل فى حقيقة الصراع بين الاستيطان القومى الاستبعادى أو الاستعمار الاستيطانى وبين الحركة القومية العربية المتنامية وقد صار هذا الجانب أى الصراع العربى – الإسرائيلى وتفرعاته عنصرا تكوينيا رئيسيا للمجتمع الإسرائيلى واقتصادياته وسياساته وثقافته.

ونتيجة لكل هذه التطورات كان على أن الصهيونية وما زال يتعين عليها أن تحدد وتعيد تحديد نفسها وأن تشكل وتعيد تشكيل ذاتها وهى تواجه المعارضين والتطورات التاريخية عندما تكون فى حاجة لإصدار قرارات حاسمة.

ولن أتعرض هنا لتعريف الصهيونية، فكما يقول نيتشه : "إنك يمكن أن تعرف الأشياء فقط عبر ما يأتى من أحداث أو عندما تتوقف التغيرات عند حد معين"، ومن ثم أعتقد أن الصهيونية لا تزال بعد مشروعًا غير مكتمل أى فى حالة تغير مستمر، إذ يمكن اقتفاء أثرها كما يمكن تقسيم العملية الصهيونية إلى مراحل ولكنى لن أقدم تعريفًا محدداً. وقد يحتج البعض أن الصهيونية تركز على خلق دولة صهيونية وأنها انتهت بعد أن أقيمت الدولة منذ أكثر من خمسين عامًا، كما زعم آخرون إبان عقد التسعينات أن الصهيونية انتهت وأننا نعيش عصر ما بعد الصهيونية، وهؤلاء لديهم تعريف مثبت علنًا أو ضمنًا للصهيونية كما هى أو كما ينبغى أن تكون وكيف دخلت مساراً مختلفا يعتبرونه ظاهرة "ما بعدية"، وأنا أعتقد أن الصهيونية لا تزال فى حالة تطوير وتشكيل وإعادة تشكيل لنفسها كنتاج لقرارات رئيسية كان يجب عليها أن تتخذها، ومن أجل ذلك سوف أحاول رسم الخارطة التى تدور فيها مثل هذه السجالات.

طبيعة الاستجابات للحداثة : اليهودية - دين و/أو قومية ؟

كانت الصهيونية واحدة من استجابات عديدة طرحها اليهود الأوروبيون لعصر الاستنارة، وكانت الثورة الفرنسية، عبر فصل الكنيسة عن الدولة، قد دشنت مبدأ جديداً للانتماء، فالهوية التى تأسست فى السابق على عضوية جماعة دينية عابرة للقوميات وكونية تحولت إلى انتماء علمانى لدولة قومية، وكان تشكيل الأمة أدى إلى تجاوز الانقسامات بين المؤمنين بالانتماءات المختلفة و تحول الدين إلى أن يكون حيزاً خاصاً، كما أن الوحدة عن طريق الكنيسة حلت محلها الوحدة من خلال الأمة التى ترمز لها الدولة.

وقد شكلت فكرة الانتماء للدولة القومية (المواطنة) أساس التضامن والولاء المطلوب بحيث صار للفرد جنسية واحدة فقط، وبنفس المنطق الذى يقول إنه لا يمكن للفرد الواحد أن يعتنق ديانتين معاً لا يمكن أن يجمع بين جنسيتين حيث تشكل الأمم كيانات منفردة ولكن هذه الفكرة لم ترق لفكرة أخرى غير مسيحية ترى أن الدين والقومية لا ينفصلان[1].

ويمكن النظر إلى موضوع انعتاق اليهود **emancipation** وإعطائهم مكانة قانونية متساوية فى الدولة، فى فرنسا أولاً ثم فى دول أوروبية أخرى، فى إطار المنطق نفسه. وكان نابليون قد سأل الزعماء اليهود الفرنسيين قبل إعطائهم المواطنة، عما إذا كان اليهود يشكلون أمة أم ديانة، فإذا كانوا يعتبرون أنفسهم أمة لن يتمكنوا من أن يكونوا فرنسيين، وبعد سجال طويل أجاب الزعماء اليهود بأنهم يعتبرون اليهودية ديانة، وبناء عليه منح يهود فرنسا المواطنة. وقد انتشرت عملية الانعتاق عبر أوروبا وكان من بين هؤلاء الزعماء اليهود من لاحظ أن المسألة هى شأن مسيحى أساساً.

وتدل هذه الحقبة على أن الاستجابة الأولى ليهود أوروبا الغربية تجاه القومية العصرية جاءت لاحتواء الانقسام بين الأمة أو الدين وكيف صاروا مواطنين فى البلد محل الإقامة، حيث أصبح الدين بالنسبة للمواطنين فى كثير من الدول القومية الأوروبية مسألة فردية وخاصة واختيارية. والواقع أن التنوير والانعتاق مكنا يهودا كثيرين من الالتحاق بمهن كانت مغلقة أمامهم فى الماضى وأن ينهوا الجيتو ويختلطون بحرية مع غير اليهود.

التغيرات المرتبطة بالدين لدى اليهود :

لقد أضعفت هذه التطـورات من السيطرة الاجتماعية على الجماعة [اليهودية]، كما قللت من نفوذ قادتها الدينيين وخلقت اليهودى العلمـانى أى اليهودى الذى يقرر لنفسه أى من الشرائع اليهودية الدينية (هالاخاه) والعادات التى يريد الإبقاء عليها. ومن المعروف أن اليهود المتدينين يعيشون حسبما تملى الهالاخاه لأنهم يقبلون السلطة العليا للخالق الذى أنزل الشرائع الخاصة باليهودية، أما اليهود غير المتدينين فهم يعتبرون أنفسهم مسئولين عن حياتهم. ويلاحظ أن الهالاخاه تعتبر الفرد يهودياً إذا كان مولوداً من أم يهودية، وكان اليهود قبل الحداثة يؤمنون بأسلوب تقليدى فى الحياة كما تفعل جماعات دينية أخرى وكان السبيل الوحيد لدخول مجتمع يهودى هو تغيير الديانة، أما اليهودى العلمانى أو "اليهودى غير اليهودى" بتعبير "إسحق دويتشر"(*) فهو شخص لا يتحول دينيا فقط بل لا يعيش بالشريعة الدينية وينتقى أسلوب حياته بنفسه. ومن ثم يختلف اليهود العلمـانيون عن اليهود التقليديين ليس فقط فى عدد الفرائض الدينية ولكن أيضاً بما إذا كانوا يتصورون كينونتهم كدين أو كتقليد و/أو ثقافة. واليهودى العلمـانى هو نتاج مباشر فى الواقع للتنوير والاعتاق.

وأدت العلمنة بين اليهود إلى رد فعل رجعى من جانب اليهود المتدينين، فالعلمنة بدون التحول خلقت خطر "التلوث" أى زيادة ملامح التباعد بين اليهود واليهود الأغيار (أى اليهود العلمـانيين الذين قبلوا الاندماج فى الحداثة الغربية)، وتمثل رد الفعل فى وضع حدود أكثر صرامة للجماعة اليهودية وتمسك أكثر بالهالاخاه وطاعة أشد تطرفاً

(*) أطلق إسحق دويتشر هذه التسمية للدلالة على من ابتعدوا عن عقيدتهم الدينية، ورفعوا شعار دمج اليهود فى مجتمعاتهم، وآمنوا بأن الانعتاق ينبغى أن يكون للبشر كافة وليس لليهود فقط، كما آمنوا بالتقدم والمرجعية المادية.
انظر فى ذلك الجهد الموسوعى الإبداعى للمفكر العربى الكبير عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد (القاهرة : دار الشروق، ١٩٩٩) المجلد الثانى، ص ١٨٢-١٨٣ .

لرموز وأساليب الحياة، إلى جانب ما حدث على المستوى الثقافى من تأكيد أكبر على أهمية التعاليم الدينية العليا وتعميق الفلسفة الدينية اليهودية لمواجهة فلسفة وأخلاقيات الحداثة. ويعرف اليهود الأرثوذكس المتطرفون بمصطلح "الحريديم" [أى الخائفين من الله] أو "كاناعيم" **kanai'm** (المتزمتون).

وكان هناك تطور آخر بدأ فى الظهور فى القرن التاسع عشر بين اليهود الألمان والفرنسيين والهولنديين وانتشر فى أجزاء أخرى من أوروبا الغربية والولايات المتحدة والذى عرف باليهودية الإصلاحية، أى من حاولوا تطويع الديانة اليهودية بمبادرة منهم تبعًا لنمط الحياة البرجوازى الحديث (تأثر معظمهم بالثقافة البروتستانتية). وقد تحقق ذلك عبر تعطيل عدد كبير من الشعائر وتغيير لغة الصلاة من العبرية إلى اللغات المحلية، وكذلك بإدخال الموسيقى كصوت وأدوات فى الصلوات، وجمع الرجال والنساء معا فى المعبد إلى جانب ارتداء الأزياء العصرية والأخذ بالتعليم الحديث. ويلاحظ أن اليهودية الإصلاحية انتعشت أساسا فى النظم الليبرالية وفى صفوف الطبقات الوسطى عالية التعليم الذين اندمجوا تماما فى مجتمعاتهم. وكان هناك اتجاه وسط بين الأرثوذوكسية المتطرفة واليهودية الإصلاحية فى ألمانيا عرف بالأرثوذوكسية الجديدة والتى حاولت صناعة مزيج أقل جذرية من اليهودية الأرثوذوكسية وأفكار الحداثة(٢).

لقد ميزت هذه الاستجابات الأربع للحداثة اليهود الذين عاشوا عصر الاستنارة فى غرب ووسط أوروبا، لكن غالبية اليهود فى شرق أوروبا ظلوا يعيشون أسلوب الحياة التقليدى اليهودى (ماسورتى) **masorti** حتى نهاية القرن التاسع عشر، وكانت اليهودية التقليدية أقل تأثرًا بالحداثة وبالاستجابات اليهودية تجاهها، وظلت الجماهير اليهودية المتوطنة فى شرق أوروبا تعيش فى معظمها فى مناطق ريفية تسمى "شتتل" **Stetel** حيث حظر عليهم بالقانون مغادرة أماكنهم إلى المراكز الحضارية المتطورة.

وهكذا سعى العلمانيون الراديكاليون إلى الاندماج فى الدولة القومية أو الهجرة بينما فضل الأرثوذكس المتطرفون البقاء فى عزلتهم واتباع وسائلهم القديمة فى الحياة

داخل الدولة القومية التى عاشوا فيها أو اختاروا الهجرة إلى أمريكا بحثا عن التسامح. بينما اتخذ الإصلاحيون والأرثوذكس الجدد طريقًا وسطًا بإحداث بعض التغييرات، وكذلك محاولة الإبقاء على هوية منفصلة، واعتمدوا فى ذلك أيضًا على تسامح وتعددية الدولة الليبرالية الحديثة. ولكن يلاحظ أن أيا من هذه المجموعات لم يعتبروا أنفسهم يهوداً يشكلون قومية متميزة، بل شكلوا التعبير الأساسى عن الهوية الحديثة لدى اليهود الغربيين.

استجابات يهودية ثلاث تجاه القومية :

(١) الاندماج : حيث تمثل أول رد فعل على اكتساب مواطنة الدولة فى قبول الغالبية من غير اليهود ممن يرون أن اليهودية هى "ديانة فقط" [وهم الذين يسماهم إسحق دويتشر بهذا الاسم كدلالة على من ابتعدوا عن عقيدتهم الدينية ورفعوا شعار دمج اليهود فى مجتمعاتهم وآمنوا بأن الانعتاق ينبغى أن يكون للبشر ككل وليس لليهود فقط، كما آمنوا بالتقدم والمرجعية المادية، انظر فى ذلك الجهد الموسوعى الإبداعى للمفكر العربى الكبير عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد، المجلد الثانى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩، ص ص١٨٢-٣]، وكذلك رضاؤهم بجنسية البلد الذين يقيمون فيه، وقد شارك اليهود فى الحياة الثقافية والسياسية وفى الجيش والأحزاب السياسية. ذلك أن التمتع بالمواطنة وبحق التصويت وما جرى من دمقرطة فى المجتمعات الغربية دفعهم للاشتراك فى الصراع بين الأيديولوجيات المتنافسة فى بلادهم، حيث وجد مؤيدون يهود للأيديولوجيا السائدة آنذاك.

(٢) القومية الثقافية : فى إطار ما عانته مجتمعات شرق أوروبا من نظم استبدادية عوقت التحديث والدمقرطة، تبنى اليهود هناك رد فعل آخر تمثل فى تكوين فكرة معينة مفادها أن القومية تعبر عن مجتمع تميزه اللغة والثقافة التى شكلتها هذه اللغة. وتزعم هذه الفكرة "حزب البوند" أساسا الذى ذهب إلى أن اليهود وجماعات

قومية أخرى والمشمولين برعاية الإمبراطورية القيصرية الروسية يشكلون أمة بحكم لغتهم وثقافتهم اليديشية. وقد اعتبرت اليهودية كالإسلام والمسيحية بمثابة ديانة عابرة للقوميات، وأن المؤمنين بهذه الديانات لا يمثلون جنسية واحدة، وفيما يتعلق باليهود فقد كانوا يتحدثون بعدة لغات ومن ثم يشكلون أمما يهودية متعددة.

واستهدف القوميون نوى النزعة الثقافية الإبقاء على التوجه القومى وحتى استزراعه إن لزم الأمر وإعادة إنتاجه عبر الثقافة، ومن هنا وقف حزب "البوند" ضد سياسة "الترويس" التى انتهجتها الحكومة القيصرية الروسية وناضل أعضاؤه فى صفوف الأحزاب الاشتراكية والليبرالية الأخرى من أجل إضفاء الطابع الديمقراطى على الإمبراطورية الروسية ونيل حق تقرير المصير للقوميات الأخرى داخلها. ومن ناحية أخرى لم يدافع البوند عن تجميع كل المتحدثين باليديشية فى بلد واحد لتكوين أغلبية كما لم يسع إلى دولة يهودية منفصلة. ذلك أن البوند كافح من أجل الاستقلال الثقافى للقوميات فى ظل دولة فيدرالية ديمقراطية واسعة تضم المتكلمين باليديشية والقوميات الأخرى بحسبان قدرة هؤلاء على التحكم فى عملية إعادة الإنتاج الثقافى الخاصة بهم عبر السيطرة على نظامهم التعليمى ومؤسساتهم الثقافية الأخرى، بهذا المعنى تشير القومية الثقافية إلى مقاومة "التثاقف" **acculturation** [أى عملية فرض ثقافة ولغة الطرف الأقوى على الطرف الأضعف بزعم نقل المدنية والحضارة إليه] والدمج لجماعات قومية وعرقية صغيرة فى الثقافة المسيطرة على الدولة. ومن هنا يعتبر ذلك إرهاصاً للجدل الدائر حالياً حول التعددية الثقافية. وقد حظى حزب البوند بتأييد واسع فى أوساط العمال والبروليتاريا الرثة فى شرق أوروبا بين أواخر القرن التاسع عشر والحرب العالمية الثانية، وظل أتباعه فى مناطق وتقاليد "الشتتل" وإن لم يعتبروا أنفسهم متدينين، بل إن كثيرين منهم كانوا ملحدين أو مؤمنين بالمادية، وكان لديهم حنين إلى الثقافة التى حافظوا عليها عندما تعرضت للتغير أمام أعينهم بفعل التصنيع والهجرة اليهودية إلى أمريكا. والواقع أن البوند تحول إلى حركة جماهيرية وكمنافس رئيسى للصهيونية.

(٣) **الصهيونية** : شكلت الصهيونية شكلاً ثالثًا من القومية بين اليهود فى مواجهة الحداثة، وكان تيودور هرتزل دعا لانعقاد المؤتمر الصهيونى العالمى الأول فى بازل بسويسرا فى ١٨٩٧ . وينظر إلى هذا الحدث كإعلان عن ميلاد "الصهيونية السياسية" وإلى هرتزل كمؤسس لها، وكان هذا يعتقد أن معاداة السامية أمر متأصل ولا سبيل للقضاء عليه عن طريق تغيير اجتماعى وسياسى من الداخل، وأن ذلك العداء سوف يستمر ما دام اليهود يعيشون كأقلية فى مجتمعات متعددة. وتمثل الحل لديه فى مغادرة اليهود للمجتمعات التى يقيمون فيها والتجمع فى أى مكان ممكن حيث يستطيعوا تشكيل أغلبية فيه ويقيمون دولتهم الخاصة بهم. ويلاحظ أن فكرة "دولة لليهود" (ويجب عدم الخلط بينها وبين "دولة يهودية") كانت مفتوحة على احتمالات عدة، إذ كان هرتزل يتصور الدولة ديمقراطية ليبرالية بحقوق متساوية لغير اليهود والفصل بين الدين والدولة، ومن الناحية الاقتصادية تمسك هرتزل بإقامة "رأسمالية ذات وجه إنسانى"(٤).

وتأسس تصور هرتزل عن "الصهيونية السياسية" على مقومين أساسيين مسلم بهما، يشير الأول إلى أن "الجماعة المتخيلة" تضم كل يهود العالم (ما يتناقض مع رؤية حزب البوند) وأن الوحدة اليهودية لا تقوم على الدين ولكن على المعاناة المشتركة لليهود (معاداة السامية) فى المناطق التى يعيشون فيها. فى حين يتحدد المقوم الثانى فى القومية العلمانية، حيث، فى إطار "دولة اليهود" المتخيلة، لا ينبغى فقط فصل الدين عن الدولة بل يجب أيضًا إعطاء حقوق مواطنة متساوية لشعب ينتمى لديانات مختلفة. وحينما مات هرتزل عام ١٩٠٤ لم تكن الملامح الأساسية للصهيونية فى مراحلها الأولية وقد تبلورت بعد، وعندئذ. بعد، وعندما تم ذلك نشبت الانقسامات والتصدعات وتركت عناصر معينة الحركة بينما أسس آخرون أحزابا متعددة فى إطارها تصارعت فيما بينها على الزعامة.

قرارات أيديولوجية رئيسية شكلت الصهيونية

صهيون والدين

اتخذ القرار التكوينى الأول الذى صاغ مستقبل الصهيونية فيما يسمى "مؤتمر أوغندا" عام ١٩٠٣ وقرر أن الأرض التى ينبغى على اليهود أن يكافحوا من أجل أن يشكلوا أغلبية فيها ويقيموا الدولة لابد أن تتمثل فى الأرض المقدسة التوراتية اليهودية، صهيون، أرض إسرائيل (إريتز إسرائيل) أو فلسطين[٥]. وكان تثبيت الأرض كهدف أمرًا حتميًا بالنظر إلى أن الحنين الماشيحانى والنبوءات الأسطورية الدينية حول الموت والمستقبل يندمج مع الفكرة القومية العلمانية. وفى حين أعطى هذا المزيج الفكرة الصهيونية قبولاً واسعًا بين اليهود الفقراء المقهورين التقليديين فى شرق أوروبا؛ فإنه شكّل نقطة التحول من "دولة اليهود" إلى "الدولة اليهودية"، ذلك أن أسطورة عودة اليهود إلى أرض الميعاد ونهاية التيه (جالوت) وتجميع المنافى صارت قضايا مركزية فى أساطير الخلاص اليهودى الماشيحانى. بيد أن المسألة عند العلمانيين كانت تعنى أن "أرض إسرائيل" تخلق التماهى مع الغزو اليهودى التوراتى لأرض كنعان وفترة الدولة والملوك (أى "الكومنولث الأول"). لكنها أثارت لدى المتدينين الحاجة للعودة إلى القداسة، حيث أن العودة التامة لا تشير بالضرورة إلى عودة مادية لمكان معين بقدر ما هى عودة روحية لأسلوب حياة دينى شامل من حيث أن أحكاما دينية كثيرة استندت إلى المكان. ولم يكن المتدينون يتصورون فصل الدولة عن الدين من زاوية أنه أمر لا يمكن تصوره فى الشريعة أو الهالاخاه، فدولة اليهود يجب أن تكون دولة يهودية أيضاً. وهكذا جاء القرار عام ١٩٠٣ توفيقيًا بين طامحين متعارضين تجاه هدف الصهيونية، ومن ثم سهل ذلك ضم أعداد كثيرة من يهود شرق أوروبا التقليديين إلى الصهيونية. ويرى "فيتال"[٦] Vital أن الصهيونية كانت ثورة ضد أسلوب الحياة التقليدى والدينى، ولكن ذلك لم يكن صحيحا، فبعد وقت قصير من بدايتها، سارعت الصهيونية السياسية إلى التخفيف من أيديولوجيتها العلمانية وقبول القومية الدينية.

كيف يشيد صهيون؟ الليبرالية فى مواجهة الجماعية

تمثلت المرحلة الثانية فى تطور الصهيونية فى النماذج البديلة لإقامة المجتمع والاقتصاد فى دولة اليهود المزمع إقامتها، وكان هناك بديلان أعقبا تطورات القرن التاسع عشر وهما الاشتراكية والرأسمالية، وقد شهدت بداية القرن التاسع عشر تصاعداً ظاهراً فى الحركات الاشتراكية بتنويعات مختلفة فى أوروبا، حيث آمن الاشتراكيون بأن علاج أمراض الحداثة يكمن فى تغيير المجتمع من الداخل. وفى هذا الإطار حلت العقلانية والكونية والوضعية المنطقية والعلم والمساواة قانونية كانت أم اقتصادية محل الدين والخرافة والتعصب، وبناء على ذلك ظهرت أفكار التضامن بين الطبقة العاملة كأداة للقضاء على القومية والرجعية والعنصرية.

وقد انجذب يهود كثيرون إلى الاشتراكية خصوصاً فى البلاد الأقل تقدماً فى وسط وشرق أوروبا. والواقع أن فلسطين لم تكن المكان الجاذب للهجرة فى السنوات الأولى من الاستيطان الصهيونى فى فلسطين حيث كان ملايين اليهود يرحلون إلى أمريكا بينما القليل هو الذى جاء إلى فلسطين، فلم تكن فلسطين تملك من الموارد الطبيعية ما يجذب كبار المستثمرين الأفراد وكذلك الناشطين فى الأعمال الخيرية من اليهود بل ولم تكن تكفى لبقاء القلة التى ذهبت، والأكثر من ذلك أن فلسطين لم تكن على حالة من التخلف أو الوحشية وكان لابد من استعمارها بالقوة. ولكن الصهاينة لم تكن لديهم دولة حليفة تساند مغامراتهم فكيف إذا يمكن استعمار فلسطين؟ وهذه الظروف الصعبة هى التى جعلت حتى القادة الليبراليين للصهيونية مثل "هرتزل"، الذى كان ليبراليًا بمنطق القرن التاسع عشر، يؤمنون بإجراءات اقتصادية مضادة لمبدأ "يدعه يعمل" أى (الاقتصاد المفتوح الذى يتيح لقوى السوق أن تحدد تدفق السلع والعمل ورأس المال). ولأن فلسطين يوجد بها شعب غربى صاحب الأرض له اقتصاده الخاص، كان على المستوطنين اليهود استخدام أساليب الطرد والحماية لتمكين الغالبية من المهاجرين الفقراء من الحصول على فرص عمل، فضلاً عن أن بناء الأمة يتطلب الحصول على الأراضى التى لا يستطيعون حصارها بالقوة ولابد من شرائها، وكان

يجب تأميم الأراضى المشتراة حتى لا يتم بيعها من جديد إلى العرب أصحاب الأرض أو السكان الأصليين، ومن ثم كان يجب حماية المستوطنين من منافسة المنتجات المحلية الوطنية.

وفرضت مثل هذه العوامل اللجوء إلى نوع من التضامن والالتزام الأيديولوجى الجماعى القوى لا تبنى أخلاقيات النفعية الفردية، وكان من الضرورى التخطيط لمشروعات الاستيطان وللموارد الرأسمالية النادرة بما يضمن توزيعها تبعا لأولويات الخطة القومية الاستراتيجية وليس منطق الربحية، وقد تطلب ذلك السيطرة على السياسة وكذلك الاقتصاد المخطط لا إتباع رأسمالية "دعه يعمل".

إسرائيل كبيرة أم صغيرة لكن أشد يهودية :

ارتبط ثالث القرارات المصيرية فى مجال تحديد الصهيونية بالحدود الإقليمية للدولة اليهودية وما ينشأ عنها من صراع فلسطينى يهودى، وقد تضمنت الطموحات الأولية للصهيونية الحدود المجاورة، أى جنوب لبنان والجولان ومعظم الأراضى على نهر الأردن، ولكن القرار كان خارج متناول الصهاينة بل فى عصبة الأمم حيث كانت بريطانيا وفرنسا ترسم الحدود آنذاك، ومن ثم تقيدت التطلعات الصهيونية بالمنطقة التى يسيطر عليها الانتداب البريطانى فى فلسطين. وكان الاقتراح الأول الذى تقدمت به لجنة "بيل"(*) فى عام ١٩٣٧بعد الثورة العربية يتأسس على فكرة التقسيم، وكانت هذه هى المرة الأولى التى اضطرت معها القيادة الصهيونية أن تتخذ موقفا كان ولا يزال يشكل محور الانقسام السياسى فى الصهيونية سواء داخل إسرائيل أو خارجها،

(*) لجنة بيل (اللجنة الملكية) هى لجنة شكلتها الحكومة البريطانية فى أغسطس ١٩٣٦ لدراسة أسباب انتفاضة المواطنين الفلسطينيين فى أبريل ١٩٣٦ وبحث سبل تنفيذ صك الانتداب على فلسطين. ورأس اللجنة لورد بيل، الذى شغل منصب وزير شئون الهند تقريرها الذى أرجع الانتفاضة إلى رغبة العرب فى الاستقلال وتخوفهم من إقامة وطن قومى لليهود ومن استمرار الهجرة اليهودية إلى فلسطين. كما انتقد التقرير سياسة الانتداب وأوصى بإنهائها وتقسيم فلسطين إلى دولتين : عربية ويهودية، وكانت تلك هى المرة الأولى التى تردد فيها فكرة التقسيم.

ومن جانبه قبل "بن جوريون" زعيم أكبر حزب سياسى فى التجمع اليهودى آنذاك (يشوف Yishuv) أى الجماعات اليهودية التى كانت تعيش على الصدقات التى ترسلها لهم الجماعات اليهودية أو يهود فلسطين قبل الهجرات الصهيونية)، وأيضًا زعيم المنظمة الصهيونية العالمية، فكرة التقسيم وقبلها أيضًا فى عام ١٩٤٧ عندما أثيرت المسألة من جانب اللجنة الأنجلو – أمريكية وبعثة الأمم المتحدة إلى فلسطين قبل صدور قرار الأمم المتحدة الخاص بالتقسيم فى نوفمبر من العام نفسه(٧).

وقد تفجرت مسألة حدود الدولة اليهودية من جديد فى إطار حرب يونيو ١٩٦٧ بعد أن استولت إسرائيل على كافة الأراضى التابعة للانتداب السابق، ولكن لم تقم بضمها إليها بسبب قرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢ .

وبغض النظر عن قرار الأمم المتحدة، وجدت إسرائيل نفسها أمام معضلة صعبة من حيث إن الضم يعنى استيعاب كتلة كبيرة من الشعب الفلسطينى وكذلك إثارة موضوع نسبة العرب إلى اليهود وخصوصًا مع عدم منح العرب المواطنة الإسرائيلية. وكان الموقف الذى تبنته الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة هو مصادرة الأراضى الفلسطينية وتوظيف اليهود فيها مكان الفلسطينيين، ورغم أن ذلك كان يتم بأسلوب بطيء للتوسع، فإننا نستطيع القول أن الحدود الإقليمية كانت مسألة ثانوية قياسًا على مبدأ الاحتفاظ بعدد قليل من الفلسطينيين.

التوجه الدينى المعادى للصهيونية فى فلسطين والخارج :

كان اليهود المتدينون المتزمتون قد انشقوا عن الحركة الصهيونية، وقاموا فى عام ١٩١٢ بتشكيل منظمة كبيرة منافسة ومعادية للصهيونية سميت "أجودات إسرائيل" ومنذ البداية نظر هؤلاء، الذين يطلق عليهم أيضًا "الحريديم" Haredim ، إلى الصهيونية على أنها :

(أ) تمثل شكلاً عدوانيًا من العلمنة والاندماج الثقافى، ومن ثم فهى عبارة عن تمرد ضد الرب.

(ب) حاولت فرض خلاص اليهود عبر نشاط دنيوى متسرع ولم تصبر انتظاراً لمجيء الماشيح الذى وعد به الرب، وهذا نوع من التجاوز الصهيونى بسببه جلب الرب "الهولوكوست" على اليهود الذين هم فى الواقع المتدينون المعادون للصهيونية.

(ج) أن النشاط الاستعمارى للصهاينة تسبب فى عداوة العرب وخلق من ثم معاداة السامية وجعل حياة اليهود فى خطر.

الصهيونية الدينية :

كان هناك عدد كبير من اليهود المتدينين اختاروا البقاء فى صفوف الحركة الصهيونية باعتبار أن ذلك أحد متطلبات المعركة ضد الاتجاهات العلمانية داخل الصهيونية نفسها[٨]، وقد أسس هؤلاء الجناح الدينى القومى أو "المزراحى" داخل المنظمة الصهيونية العالمية. والواقع أن أنصار الصهيونية الدينية فى فلسطين لم يرفضوا ضرورة بناء مجتمع يهودى، ما جعلهم ينضمون إلى الصهاينة العالميين فى تشجيع الهجرة واستيطان الأرض وبناء المؤسسات، وفى حين انفصل اليهود المتدينون المتزمتون عن المجتمع اليهودى العلمانى فى فلسطين، فقد ظل الصهاينة المتدينون يحافظون على نظام تعليمى منفصل وإن اشترك مع الصهاينة العلمانيين فى مؤسسات مجتمعية أخرى. ومن ثم فسر هؤلاء أهداف الصهيونية من وجهة نظر دينية، فتأسيس الدولة لم يكن هدفًا فى ذاته ولكن وسيلة لتحرير الأرض ولتسهيل العودة الروحية لكل اليهود إلى التجمع الدينى أو الجماعة المؤمنة، وهذا ما يفسر وجود نزوع ماشيحانى بارز داخل الصهيونية الدينية كان يقوده كبير حاخامات فلسطين "كوك"، والذى ذهب إلى أن عودة اليهود إلى أرض الأجداد تعد بداية الخلاص ومؤشراً على مجيء المخلص اليهودى. ومن هنا اعترف الصهاينة المتدينون بالدولة الصهيونية لدى قيامها وأسبغوا عليها معنى دينيا من خلال صلوات خاصة، ويشارك هؤلاء فى الخدمة العسكرية و العمل فى الأجهزة الحكومية وفى التعليم العالى كما ينشطون من الناحية الاقتصادية فى المهن المختلفة.

الاشتراكية فى مواجهة الصهيونية :

نظر الاشتراكيون إلى الصهيونية كحركة انتهازية انحرفت بقطاعات معينة من السكان بعيدا عن الهدف الرئيسى وهو النضال من أجل التغيير الراديكالى فى مجتمعاتهم بأن دعت أنصارها إلى مغادرة البلاد التى يقيمون فيها. والواقع أن الصهيونية كانت متشائمة بصدد تمتع اليهود بحق المساواة فى أى مكان يعيشون فيه كأقلية ولم تطالب بالتضامن الطبقى كحل للمشكلات القومية لليهود بل دعتهم إلى تضامن قومى بين يهود من طبقات مختلفة. ومنذ بدايتها كحركة اقتنع القادة الصهاينة بالنظم الرجعية للحصول على تأييدها للهجرة والاستيطان اليهودى، مثل هذه الأسباب وغيرها جعلت معظم الاشتراكيين، إن لم يكن كلهم يعتبرون الصهيونية صياغة منافسة بخصوص الهوية وكأيديولوجية برجوازية، ومن هنا رفضت غالبية اليهود ممن كانوا أعضاء فى الحركات الاشتراكية الصهيونية وكان كثير منهم معادين للصهيونية.

الصهيونية الاشتراكية :

رغم ذلك وجدت أجنحة اشتراكية متطورة ذات منحى صهيونى منذ بداية الحركة الصهيونية، وقد قبل الصهاينة الاشتراكيون المسلّمة الصهيونية القائلة بأنه لا يوجد حل لمعاداة السامية لدى اليهود فى مجتمعاتهم الأصلية، وإن كان هؤلاء قد اشترطوا تأسيس المجتمع اليهودى فى فلسطين طبقا للمبادىء الاشتراكية، وقد جذبت هذه الفكرة الكثيرين إلى الصهيونية بحيث لم يعد من الضرورى الاختيار بين الصهيونية أو الاشتراكية، وأتاحت لهم التعاون معًا فى الأرض الجديدة. والأكثر من ذلك أن جناحًا دينيًا اشتراكيًا من الصهيونية نشأ داخل حركة المزراحى أو اليهود المتدينون، والذين فصلوا مبادئهم الاشتراكية عن مصادرها العلمانية "الماركسية"، بل وأيضا عن النصوص اليهودية المقدسة، وكذلك انفصلت عن الحركات الدينية اليهودية مثل

"الإسينيون" essenes(*)، كما ابتعدوا عن الممارسات التضامنية اليهودية فى مجال العمل الخيرى والمساعدة الذاتية.

واحتدم الجدل داخل الحركة الصهيونية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، حيث آمن البعض بأنه يجب أن يتولى بناء المجتمع اليهودى أبناء الطبقة الوسطى من اليهود المهاجرين بما من اليهود من ملكية خاصة ومهارات بينما ركز آخرون على الحركة العمالية الصاعدة فى فلسطين واعتبروها السبيل الوحيد لتطوير فلسطين اليهودية لمواجهة الظروف القاسية والمعارضة العربية المتزايدة آنذاك، وذلك عن طريق إتباع النموذج الريادى الجماعى. وقد تطلب هذا النموذج تعبئة الأموال والناس فى إطار الحركة الصهيونية العالمية وتأميم وتركيز عمليات شراء الأراضى والتخطيط الاستعمارى الاستراتيجى إلى جانب إنشاء اقتصاد متقشف ومغلق يستند على اليد العاملة اليهودية والمؤسسات القومية الخاصة باليهود. وقد اقتضى كل ذلك أن تتم التنمية تحت إشراف قيادة مركزية لمجتمع رفاهية شمولى يكون قادرا على استيعاب فقراء المهاجرين وتوجيههم نحو الأهداف القومية وليس الفردية. ويلاحظ أن الثلاثينات من القرن العشرين شهدت انتشار الصهيونية العمالية بين اليهود فى فلسطين ثم ازداد نفوذها بعد سنوات قليلة فى الحركة الصهيونية العالمية إن لم يكن بين كل يهود العالم.

الاشتراكية المعادية للصهيونية فى فلسطين وإسرائيل :

ظهرت الحركة الاشتراكية المعادية للصهيونية فى فلسطين كرد فعل على السياسات الاستعمارية للصهيونية العمالية ضد العرب، وقام اليهود المعادون للصهيونية بتشكيل الحزب الشيوعى الفلسطينى فى عام ١٩١٩[٩]، ومن جانب آخر

(*) الإسينيون هم جماعة من اليهود عاشت شمال غرب البحر الميت فى الفترة ما بين القرنين الثانى قبل الميلاد، وكانوا بعيدين عن الحياة العامة، وعاشوا حياة النساك.
انظر : عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مرجع سبق ذكره، المجلد الخامس، ص٣٢٥

عانى الصهاينة الاشتراكيون أنفسهم من الإحباط فى بداية العشرينات من القرن الماضى بسبب ما قامت به المنظمة العمالية من سحق محاولاتهم لتشكيل منظمة اشتراكية مستقلة(١٠). وفى مواجهة الخيانة والحظر عاد الكثير منهم إلى الاتحاد السوفيتى بينما انضم آخرون إلى الحزب الشيوعى الفلسطينى الذى تحول إلى منظمة يهودية عربية صغيرة ذات توجه ستالينى تناضل ضد الصهيونية والبريطانيين من أجل التحرر الوطنى للشرق الأوسط. والواقع أن الاشتراكية المعادية للصهيونية مثلت نتاجًا مباشرًا لتصاعد الصراع العربى – الإسرائيلى ونبعت من رؤية للعالم ذات بعد دولى وكونى وليس بعدًا قوميًا خالصًا. وقبل قيام إسرائيل بقليل لم تكن هذه الحركة تعترف باليهود فى فلسطين كجماعة قومية.

وتأسست منظمة "الفهود السود" (الماتسبن) فى منتصف الستينات من القرن الماضى كمجموعة اشتراكية معادية للصهيونية حيث انشقت عن الحزب الشيوعى فى إطار الاختلاف مع نمط الاشتراكية السوفيتية وغياب الديمقراطية فى النظم الشيوعية، واعتبر أعضاؤها الصهيونية أحد أشكال الاستعمار ودعوا إلى نزع الطابع الصهيونى عن إسرائيل وإقامة دولة ديمقراطية علمانية موحدة تضم الإسرائيليين والفلسطينيين معا داخل شرق أوسط اشتراكى(١١).

الليبرالية والصهيونية :

أوضحنا فيما سبق كيف نشأت أجنحة مختلفة داخل الحركة الصهيونية حاولت من البداية المزج بين الصهيونية والأيديولوجيات الأخرى، وعقب وفاة هرتزل أطلق الليبراليون على أنفسهم صفة "الصهيونى عمومًا" [أى من لا يرتبط بمنحى أيديولوجى معين]، وخصوصًا بعد رفضهم مزج الصهيونية بالدين وبالاشتراكية وبأى شىء آخر، ويلاحظ أنه طوال العشرينات وحتى منتصف الثلاثينات من القرن الماضى انعقدت زعامة المنظمة الصهيونية العالمية لهؤلاء الصهاينة. وكان رئيس المنظمة حاييم وايزمان يساند الحركة العمالية فى السعى إلى خلق نوع من العمل الجماعى لتحقيق الرفاه

وبناء مؤسسات منفصلة لليهود واقتصاد يهودى مغلق يعتمد على العمل اليهودى والسياسات الحمائية، وكان ذلك يتعارض مع أفكار قادة اليهود الأمريكيين الليبراليين بقيادة "برانديز" Prandeis[١٢].

وفى هذه الفترة نشأ اتجاه آخر يسمى المعارضة الليبرالية للصهيونية العمالية والذى نما بسرعة منذ منتصف عشرينات القرن العشرين وتزعمه جابوتنسكى، ومع ذلك اقتصرت معارضته على احتكار السلطة من قبل الحركة العمالية ومنظمتها وضد دعم وايزمان للعمال، ولم تكن ضد سياسات الانغلاق القومية، كانت ليبرالية "دعه يعمل" بتعبير هذه الأيام، هامشية فى الحركة الصهيونية. ورغم وجود برجوازية يهودية فى فترة ما قبل قيام الدولة[١٣]، فقد اتسمت بالضعف السياسى والتعاون مع العمال تحت قيادة الحركة العمالية. وحتى أواخر الستينات، لم تكن السياسات الاقتصادية الإسرائيلية قائمة على آليات السوق ولكن على سيطرة الدولة من زاوية أن الاقتصاد كرس لخدمة هدف بناء الدولة القومية والمجتمع اليهوديين. وفى عقدى الستينات والسبعينات تطور نموذج للاقتصاد الدمجى، ومنذ منتصف الثمانينات فقط انفتحت إسرائيل على التحرير الليبرالى.

الليبرالية المناهضة للصهيونية فى فلسطين والخارج :

عارضت الليبرالية المناهضة للصهيونية فى الخارج[١٤] الدولة اليهودية بحسبان أن الديانة اليهودية عالمية وترفض بالضرورة التوجه القومى، فى حين تنظر الصهيونية لليهود من منظورات قومية قبل كل شىء ولم يكن لديها قناعة بإمكانية الانعتاق والاندماج اليهوديين مع غير اليهود، بهذا المعنى وفى إطار سياسة تجميع اليهود فى فلسطين، التقت الصهيونية مع الأيديولوجيات العنصرية اليمينية الأشد تطرفًا والتى فصلت بين اليهود كسلالة والآخرين. كما كانت الصهيونية معادية للديمقراطية حيث لم تكن تقبل بوضعية متساوية فعلية لغير اليهود فى دولة يهودية.

ونشأ اتجاه ليبرالى مناهض للصهيونية آخر بين شباب مثقفين تجمعوا حول جابوتنسكى قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى مباشرة كجناح يمينى ليبرالى علمانى ذى توجه قومى ومن أبرز رواده "هورون" و"راتوش" Ratosh[١٥] وعبروا عن ضرورة فصم العلاقة بين القومية والدين اليهودى وخلق شكل جديد من الانتماء عرف ب"الأمة العبرية" المرتبطة بأرض كنعان، وكان يعتبرون أن اليهودية كديانة ولدت فى الشتات وأنها ظاهرة تنتمى بالأساس إلى مجتمع الشتات ما يجعلها ظاهرة دينية ثقافية.

وقد ذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن الشتات اليهودى ليس مسألة متفردة، وأن تجمعات شتات أخرى مثل الهيلينية والفارسية بقيت لعدة قرون ولكن فى المتاحف تماما مثل العرق الألمانى فى أوروبا المعاصرة. ومن رأى هذا الاتجاه أيضًا أن اليهودية كمقوم دينى ثقافى لا تحتاج إلى دولة، كما أن القومية هى أولا وقبل كل شىء ظاهرة سياسية ومتعلقة بالأرض، ومثلما رغب المهاجرون إلى الولايات المتحدة فى نسيان تاريخهم والانتماء إلى الأمة الجديدة، فقد اختار العبريون أن يعرّفوا أنفسهم بهذه الصفة. ويفرق "هورون" و"راتوش" بين العبرى والإسرائيلى، وحيث اعتبرا أن دولة إسرائيل لا تحقق أفكارهما التى ارتبطت بالشتات والدين اليهودى. ومن جانب آخر كانت هناك رؤية أخرى للفكرة العبرية أكثر اعتدالاً طرحها "هيلل كوك" أحد أقرب أنصار جابوتنسكى فى الولايات المتحدة، ففى عام ١٩٤٧ عارض "كوك" تقسيم فلسطين وفكر فى الأراضى التى يتكون منها الأردن الآن. غير أن "هورون" دعا بعد عام ١٩٦٧ إلى ضم كافة الأراضى المحتلة، لكنه دافع عام ١٩٧٤ عن قيام دولة فلسطينية وعن فصل الدولة عن الدين فى إسرائيل. فقد تحدث عن أن الدولة الإسرائيلية التى أسستها الصهيونية حققت هدفها بمجرد قيامها، ومن ثم لا يجب أن تمثل سوى اليهود المقيمين فيها وليس كل يهود العالم. وكان كل من "كوك" ونجل جابوتنسكى "آرى" قد انتخبا فى أول برلمان إسرائيلى ببرنامج قوى مناهض لإدخال الدين فى الدولة حيث طالب بفصلهما عن بعضهما البعض. ورغم أن الفكرة الكنعانية ولدت فى أوساط اليمين، فقد وجدت طريقها إلى اليسار غير الصهيونى الذى طمح إلى إعادة تشكيل إسرائيل كدولة كل مواطنيها العرب واليهود على قدم المساواة لا دولة ليهود العالم فقط.

غالبية الإسرائيليين يميلون إلى الصهيونية:

من الواضح أن كل جناح من أجنحة الصهيونية وجد بجواره جناح معاد للصهيونية بمسميات عديدة دينيًا كان أو اشتراكيًا أو ليبراليًا، بيد أن الليبرالية المعادية للصهيونية لم تتواجد فى إسرائيل تقريبًا حتى العقد الأخير من القرن العشرين.

وسوف أحاول بيان أن معاداة الصهيونية لا تتعلق أساسًا بمسألة الحدود الإقليمية لإسرائيل بقدر ما ترتبط بالطابع اليهودى لها. فقد كان الكنعانيون الأصليون يقفون مع إسرائيل الكبرى، إذا كانت الكنعانية تركز على السياسة والأرض وتصر على الدولة فى حين دعا معظم الاشتراكيين المعادين للصهيونية إلى دولة ديمقراطية علمانية موحدة تضم الفلسطينيين والعبريين (وهو ما يميزهم عن الاعتقاد الصهيونى بأن كل اليهود لهم حق تلقائى فى المواطنة)، ويؤكد الاشتراكيون على البعد الاجتماعى بأكثر مما يركزون على البعد المرتبط بالدولة والسياسة ولا يهتمون بأى مكان يعيش اليهود أو العرب ويطرحون قواعد اقتصادية واجتماعية واحدة تطبق بمساواة تامة على الكل. بينما يؤكد أنصار الاتجاه الدينى المعادى للصهيونية على البعد الثقافى – الدينى ويرفضون لدوا ع دينية قيام دولة اليهود(١٦). وقد رفضوا الصهيونية لأنها أقامت مجتمعا يهوديا لا يحكم بالشريعة اليهودية (الهالاخاه) ومن هنا يعتبرون ذلك بمثابة عقاب إلهى، واختاروا العيش فى الأرض المقدسة حتى لو كانت تحت حكم عربى.

لم تكن السجالات الحادة بعد مدريد وأسلو والتى أدت إلى انقسام اليمين واليسار بخصوص عملية السلام، مرتبطة بصفة مباشرة بموضوع الصهيونية فى مواجهة مناهضة الصهيونية. ومال معظم الإسرائيليين إلى دولة يهودية وميزوا أنفسهم بنوع أو آخر من الصهيونية، ومن هنا تنبع أهمية مناقشة من ينتقدون الجوانب المختلفة من التاريخ الصهيونى أو السياسة المعاصرة باعتبارهم خارج الصهيونية بدون مبالغة.

ما بعد الصهيونية :

انطلاقا مما سبق يثور السؤال : ما هى دعوة ما بعد الصهيونية؟ فى أى موضع يمكن تحليلها وتفسيرها؟. والواقع أن ما بعد الصهيونية يعد مفهومًا غامضًا ومثيراً للانتباه. ويرى "جوتوين" Gotwin أن ما بعد الصهيونية لا تشير إلى مدرسة فكرية متجانسة، وكان الكتاب المهم الذى قدمته"لورانس سيلبرشتاين" Silberstein إلى الجمهور غير اليهودى الناطق بالإنجليزية يوافق الرأى القائل أن "كل الجهود لوضع تعريف محدد لكلمة فكر مثل ما بعد الصهيونية هى محاولة محكوم عليها بالفشل، فقد تعرض معنى ما بعد الصهيونية لتغير مستمر بحسب من يستخدمه ومكانه وتبعا لهدفه"(١٨). ومع ذلك حاول أن يطرح مقاربة معينة على النحو التالى :

"ينطبق مصطلح ما بعد الصهيونية على مجموعة من المواقف النقدية الحديثة التى أثارت الشك فى الخطاب الصهيونى والروايات التاريخية وصور التمثيل السياسى والاجتماعى التى أنتجها. وهو يشبه الصهيونية من حيث وجود طيف واسع من التوجهات داخله، ويرجع تزايد استعمال مصطلح ما بعد الصهيونية إلى تنامى الشعور بين الإسرائيليين بأن خارطة المعانى التى طرحتها الصهيونية لم تعد كافية بصراحة. وفيما يتعلق بأوجه النقد، تشكك ما بعد الصهيونية فى المبادىء والقيم الأساسية للصهيونية، ويعتبر روادها أن النقد ما بعد الصهيونى هو شرط ضرورى لتحول إسرائيل إلى مجتمع ديمقراطى بالكامل"(١٩).

ولكننى أرى مثل هذا التوصيف شديد العمومية، فما بعد الصهيونية مصطلح ملىء بالتناقضات، ويستهدف "سيلبرشتاين" يستهدف تحديد مفاصل السجالات ما بعد الصهيونية وتقديم وصف بانورامى لمدى الحجج، بينما تتميز أغراضى بأنها أكثر تحديداً :

أولا : أن حجتى فى مواجهة ما بعد الصهيونية تقوم على أن الصراع الإسرائيلى – العربى لا يدور حول الغاية، ومن هنا أرغب فى وضع الاتجاه ما بعد الصهيونى فى سياق المرحلة الرابعة من الصراع التى تتسم بالهيمنة الأمريكية العالمية.

ثانيا : أننى أفترض أن بعض كتابات اتجاه ما بعد الصهيونية تزعم أن تنامى "الرغبة فى السلام" فى إسرائيل تتحدد أساساً من داخلها أى من المصالح الاقتصادية لأولئك المستفيدين من انفتاح إسرائيل على العالم، فى حين أننى أزعم، بدلا من ذلك، أن عملية السلام فرضت على إسرائيل من الخارج. فالواقع أن ازدياد الصادرات الصناعية الإسرائيلية يحتاج لمنفذ إلى الأسواق العالمية (وليس الأسواق العربية)، ومن هنا عمدت إسرائيل إلى كسر العزلة التى فرضت عليها من قبل السوفييت والمقاطعة العربية من الدرجة الثانية. وكان يمكن تحقيق هذا الهدف عبر تفكيك الكتلة السوفيتية وبداية الهيمنة الأمريكية على العالم.

ثالثا : يترتب على الرؤية الحتمية لدعاة ما بعد الصهيونية بشأن انتهاء الصراع الإسرائيلى – العربى رسم صورة خاطئة عن القضايا التى تواجه المجتمع الإسرائيلى فى المستقبل المنظور. وأنا أعتقد أن احتمال التوصل لعدة معاهدات سلام رسمية تالية لن يجعل إسرائيل أكثر علمانية وديمقراطية، بل بالعكس سوف يدعم أفكار "الديمقراطية العرقية/الإثنية"[٢٠]، التى تستند بشدة على التقاليد اليهودية و"الديانة اليهودية النقية"، والرموز الدينية اليهودية.

رابعا : ينبع التفاؤل الذى يبديه دعاة ما بعد الصهيونية بشأن حتمية انتهاء الصراع الإسرائيلى – العربى من رؤية حتمية ومحلقة للعولمة، باعتبار أن تضاؤل دور الدولة وتراجع الفكرة القومية وبزوغ سلام عالمى عبر التجارة يخلق تناقضا بين اشتراكيى ما بعد الصهيونية وليبراليى ما بعد الصهيونية، ولكن عصر السلام الأمريكى لن يدفع باتجاه إحلال المساواة.

موضع خطاب ما بعد الصهيونية من المرحلة الحالية للصراع الإسرائيلى – العربى :

بزغ اتجاه ما بعد الصهيونية فى سياق أو مناخ عقدى الثمانينات والتسعينات من القرن الماضى، وقد استند كأى توجه ثقافى إلى رأسماله الأيديولوجى الذى توافر له خلال الفترات السابقة، ويمكن التعرف على أى توجه باعتباره "تاريخ أفكار" تجذرت

فى الأحداث وطبيعة الزمن. ويصبح هذا حقيقيا بصفة خاصة فى حالة نجاح هذا التوجه فى تحقيق صدى لدى الجماهير. ولكننى على اقتناع بأن اتجاه ما بعد الصهيونية لابد من اعتباره معاكسا لخلفية عملية السلام أو لا يعمل فى صالحها. ولإثبات ذلك، لابد من تقديم موجز مختصر لمراحل تطور الصراع الإسرائيلى – العربى.

مرحلة التطور داخل الدولة وبين التجمعات (١٩٢٠ – ١٩٤٨) :

تطور الصراع الإسرائيلى – العربى عبر عدة مراحل أو دوائر تتباعد باستمرار عن محور الصراع[٢١]، ففى المرحلة الأولى اندلع الصراع بين المستوطنين اليهود والتجمع الوليد الذى أنشأوه من جهة وسكان البلاد الأصليين من العرب فى فلسطين الواقعين تحت الانتداب البريطانى من جهة أخرى. غير أن الحكومة البريطانية أوقفت الصراع وحافظت على القانون والنظام وحالت دون احتدام الصراع، ولما كان الطرفان [العرب والمستوطنون] لا يملكان قوة كافية وقدرًا ملموسًا من السيادة على المنطقة الخاصة به، فقد لجأ اليهود إلى شراء الأراضى بدون استخدام القوة ولم يستطع العرب شن الحرب ضد اليهود أو استصدار تشريع يمنع الهجرة والاستيطان. وأدت السياسة البريطانية أولاً إلى استثارة غضب عرب فلسطين باعتبار أنها تحابى اليهود، ثم حدث الأمر نفسه بالنسبة لليهود قبل الحرب العالمية الثانية عندما حاول البريطانيون اتباع سياسة متوازنة ومنع التقدم فى بناء الدولة اليهودية، وهذه السياسة أملتها الظروف الدولية المتغيرة وتصاعد القومية العربية. وقد انتهت هذه المرحلة عندما قررت بريطانيا تسليم مسئولية الانتداب إلى الأمم المتحدة ومغادرة فلسطين، ونجم عن قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين اشتعال المواجهة المسلحة بين المستوطنين والعرب وهزيمة الفلسطينيين وإعلان قيام الدولة اليهودية. رفضت الدول العربية قرار التقسيم وأعلنت الحرب على إسرائيل والتى انتهت بسيطرة إسرائيل على ٨٠٪ من مجمل مساحة فلسطين وتحول معظم الفلسطينيين إلى لاجئين سواء من بقى منهم فى إسرائيل أو من خرج منها[٢٢]. ولم تنشأ دولة فلسطينية منذ ذلك الحين، حيث قامت كل من إسرائيل والأردن بضم أراضيها.

مرحلة الصراع بين الدول (١٩٤٨ – ١٩٦٩)

انحصر الصراع فى هذه الفترة بين إسرائيل والدول العربية المحيطة بها أساسًا، وقد اتخذ أشكالا جديدة، فإلى جانب الحروب الشاملة أعوام ١٩٤٨ و ١٩٥٦ و ١٩٦٧، كانت هناك مواجهات محدودة واختراقات تقوم بها الجيوش النظامية وقوات غير نظامية إلى جانب تزايد الإنفاق على التسليح. وتمثلت الحرب الاقتصادية فى مقاطعة الدول العربية لإسرائيل بصفة مباشرة وفى صورة مقاطعة غير مباشرة تمثلت فى ممارسة ضغوط على الدول غير العربية لدفعها إلى قطع كل روابطها مع إسرائيل[٢٣]. ومن ناحية أخرى، اتخذ الصراع شكل حرب أيديولوجية عبر جهود منتظمة لعزل وتعرية الطرف المعادى وكذلك رفض الاجتماع به فى المنظمات الدولية ووسائل الإعلام العالمية.

ولم يؤد الفلسطينيون طوال هذه المرحلة سوى دور ثانوى وتولت دول عربية عدة القضية بنفسها وتعرضت القضية للاستثمار فى إطار السياسات العربية- العربية. وفى إسرائيل خضع العرب للحكم العسكرى وتمت مصادرة معظم أراضيهم وممتلكاتهم وعاشوا كمواطنين من الدرجة الثانية، وكانت الدول العربية هى الأخرى قد صادرت كثيرًا من الممتلكات اليهودية وشعر معظم اليهود فيها بعدم الأمان ثم هاجروا من هذه الدول.

وقد خضع الشرق الأوسط فى السنوات الأولى من هذه الحقبة لسيطرة القوى الاستعمارية الآخذة فى التدهور وهى بريطانيا وفرنسا، وكان أن حلت الحكومات الثورية الوطنية فى عدة دول عربية محل النظم الموالية للاستعمار بعد عام ١٩٥٦، واتبعت القوتان العظميان، الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة، سياسة التدخل والتنافس على المنطقة.

مرحلة القوة العظمى (١٩٦٩ - ١٩٨٨)

بدأت هذه المرحلة مع اندلاع حرب الاستنزاف بين إسرائيل والدول العربية فى أعقاب حرب يونيو ١٩٦٧، حيث أمدت القوتان العظميان حلفاءهما بالأسلحة والتكنولوجيا الجديدة ما أدى إلى إدخال الصراع فى أتون الحرب الباردة والمنافسة بين القوتين الأعظم، مثلما حدث فى مناطق أخرى. ترتب على ذلك تحول الصراع الإسرائيلى - العربى إلى حرب بالوكالة بين القوتين الأعظم بحيث كانوا يقاتلون بشكل غير مباشر عبر حلفائهما (كما حدث فى عام ١٩٧٣). وكان الاستعداد العسكرى أو بناء القوات المسلحة قد وصل إلى مستويات فوق طاقة القدرات الاقتصادية والعلمية للأطراف المتحاربة، ما جعل هذه الأطراف فى حالة اعتمادية اقتصادية وعسكرية على الكبار كما حصلوا منهم على نوعيات متفاوتة من المساعدات الاقتصادية والعسكرية. وقد قطعت العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية بين الكتلة السوفييتية وإسرائيل بعد عام ١٩٦٧ ما زاد من عزلة إسرائيل وحرمها من النفاذ للأسواق العالمية.

ومن ناحية أخرى احتل الصراع الإسرائيلى-العربى مكانة مركزية فى الحرب الأيديولوجية بين القوتين الأعظم، حيث ساندت الكتلة السوفييتية قرار الأمم المتحدة بمساواة الصهيونية بالعنصرية إلى جانب الدول العربية والإسلامية، كما طالبت الولايات المتحدة بحق الهجرة ليهود السوفييت وجعلت ذلك شرطًا للمعاملات الاقتصادية مع اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية(٢٤). هذا فضلاً عن إدخال الفلسطينيين فى جبهة الصراع عندما دعمت مصر والاتحاد السوفييتى قيام منظمة التحرير الفلسطينية فى عام ١٩٦٩ .

وأخذ الجانب الاقتصادى من الصراع دوره فى التأثير على الاقتصاد العالمى، وكان استعمال النفط والقوة البترودولارية من قبل دول منظمة الأوبك تضامنا مع الدول العربية عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ قد تسبب فى إرباك الاقتصادات الغربية وإبطاء نموها، وقررت الولايات المتحدة القضاء على المقاطعة الاقتصادية العربية غير المباشرة ضد إسرائيل وإضعاف قوة الأوبك. وقد شارفت هذه المرحلة على نهايتها عندما قرر

أنور السادات إنهاء التحالف المصرى مع السوفييت، ما أدى إلى خيبة أمل هؤلاء وتقليص قدرتهم على إجبار إسرائيل على الانسحاب من الأراضى المصرية المحتلة وعدم إمداد مصر بالتكنولوجيا العسكرية المتقدمة. وكان الارتباط الجديد بين مصر والولايات المتحدة علامة على بداية عصر جديد فى الشرق الأوسط أى عصر السلام الأمريكى. ومن هنا يمكن القول إن معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل كانت ثلاثية الأطراف: بين مصر والولايات المتحدة من جهة، ومصر وإسرائيل من جهة أخرى، حيث تحصل مصر على معونة اقتصادية وعسكرية سنوية من الولايات المتحدة فى مقابل الاعتراف بإسرائيل وتوقيع معاهدة سلام رسمية، على أن تعيد إسرائيل الأراضى المصرية المحتلة طبقًا لقرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢ فى مقابل تسلم إسرائيل حصة كبيرة من المعونات [الأمريكية] كتعويض عن إعادة نشر قواتها. ومنذ ذلك الحين والطرفان المصرى والإسرائيلى يتسلمان معونة اقتصادية وعسكرية سنوية، ويلاحظ أن هذا النمط من اتفاقيات السلام ثلاثية الأطراف صار نموذج الاتفاقات مع إسرائيل والتى رعتها الولايات المتحدة فيما بعد.

مرحلة الهيمنة الأمريكية العالمية (١٩٨٨ -)

مع نهاية عقد الثمانينات كان من الواضح أن الكتلة السوفييتية المتداعية غير قادرة على مساعدة وتسليح حلفائها فى الشرق الأوسط. وكانت البداية الفعلية لهذه المرحلة مع انعقاد مؤتمر ستوكهولم فى عام ١٩٨٨ عندما أعلن عرفات عن رغبته فى الاعتراف بدولة إسرائيل ووقف الكفاح المسلح والدخول فى مفاوضات، وكان هذا شرطًا وضعته الولايات المتحدة والأوروبيون فى مقابل إنهاء عزلة عرفات فى تونس ومنحه الاعتراف به كقائد ممثل للفلسطينيين فى مباحثات سلام الشرق الأوسط القادمة.

ويمكن رسم صورة كروكية للصراع الإسرائيلى العربى عبر ثلاث دوائر متداخلة كل منها يرمز إلى واحدة من المراحل سالفة الذكر، فمرحلة التطور داخل التجمع بين الفلسطينيين واليهود تعتبر الدائرة الأضيق أو قلب الصراع، أما مرحلة الصراع ما

بين الدول فتمثل الدائرة الوسيطة فى حين تشكل مرحلة القوة العظمى الدائرة المحيطية أو الخارجية، وقد توقفت هذه الدائرة مع انهيار الاتحاد السوفييتى ونهاية الحرب الباردة ويلاحظ أن صراعات قومية عديدة كانت متداخلة أو متشابكة مع التنافس الأمريكى- السوفيتى إبان الحرب الباردة لم تعد ذات مغزى فى إطار المعمار الدولى الجديد بل صار استمرار بعضها يصيب النظام الدولى الجديد بالاضطراب أو الارتباك وكان لابد من إنهائه، بينما تركت الصراعات الأخرى الأقل تهديدا للعالم الخارجى بدون حل. وينتمى الصراع العربى - الإسرائيلى إلى الفئة الأولى خاصة وأنه يدور فى منطقة تلعب دوراً حيوياً فى الاقتصاد العالمى وتقترب بشدة من الخاصرة اللينة لأوروبا.

ولكن يلاحظ أنه ليس من السهل السماح بامتداد صراعات الشرق الأوسط، فقد اتهمت الولايات المتحدة دولاً معينة بأنها مارقة فى المنطقة، وتقع أكثر هذه الدول يقع فى الشرق الأوسط [العراق، إيران، ليبيا، السودان، سوريا] وبدا أن سياسة الاحتواء المزدوج تجاه العراق وإيران لم تنجح تماماً، كما كان من الواضح أن الحزام الإسلامى الذى يمتد من باكستان مروراً بأفغانستان والجمهوريات السوفييتية السابقة المسلمة إلى يوغسلافيا السابقة تهدد العولمة ب"صدام الحضارات". وفى هذه المنطقة بالتحديد اختارت الولايات المتحدة أن تستعرض دورها الجديد كشرطى العالم وهو ما تجلى فى عاصفة الصحراء عام ١٩٩٠ ضد حليفها السابق"صدام حسين"[٢٥]. فقد أسهم غزو الكويت والتحالف العربى ضد العراق أيضًا فى تقويض التضامن العربى ووصلت القومية العربية إلى اضعف حالاتها، ومن هنا ينبغى النظر إلى مفاوضات أوسلو ومدريد فى إطار هذه الخلفية.

لحظة فارقة : هل هى خرافة إنهاء الصراع أم إدارة الصراع؟

لا يتسع المقام هنا للتحليل المتعمق حول كيفية إنهاء الصراعات[٢٦]، ويكفى القول أن الأمل فى حل الصراعات الممتدة كما فى أيرلندا وقبرص ويوغوسلافيا سوف يستمر لأجيال وانتظارا لتغير الظروف، ومن رأيى أن الصراع الإسرائيلى- العربى ينطبق عليه هذا النمط من الصراعات.

وأنا أزعم أن دعاة ما بعد الصهيونية يجمعون ما بين حالتين منفصلتين: سلام رسمي ونهاية الصراع، ففي تطلعهم إلى رؤية نهاية للصراع صاروا يؤمنون بأن التعميم الأيديولوجي المبسط ومفاده أن العولمة الرأسمالية تنذر بنهاية نمط التفكير صفري أي أن الذي يكسب هو طرف واحد وكذلك كمؤشر على نهاية شاملة للصراعات، فعلى سبيل المثال يرى "شافير" و"بيليد" ما يلي:

"لا يزال الصراع العربي – الإسرائيلي يشكل مأزقًا مطولاً إذا ما نظرنا إليه فقط بمفاهيم الأمن والمواجهة القومية أو الاثنية وان هذا الصراع "قابل للحل" عندما يعاد النظر فيه كعقبة أساسية أمام المشاركة الكاملة لرجال الأعمال الإسرائيليين في الاقتصاد الدولي، في ظرف صارت فيه الاعتبارات الاقتصادية عالية الأهمية في إطار السباق العالمي بين الدول "الفائزة" و "الخاسرة". ففي ظل الاقتصاد العالمي الجديد لم تعد الدول المفضلة هي القوى الكبيرة بل تلك التي تندمج أسرع من غيرها، وطبقا لهذا التفكير الجديد صارت إعادة توزيع القوة والاقتصاد والمناطق عرضة لأولوية النمو الاقتصادي، وهكذا توجد إمكانية لإحلال المباراة الصفرية، حيث يكسب طرف واحد فقط فيما يخسر الطرف الآخر، بمنظور مفتوح في إطاره تقبل الأطراف المتصارعة بحلول وسط"(٢٧).

وبدون بخس لقيمة السلام المفروض من أعلى يرى هؤلاء أن تسوية الصراعات القومية تتضمن ما هو أكثر من إنهاء حالة الحرب، إذ يشتمل الصراع على حزمة كاملة من ممارسات العنف وينتقل من عمليات أعلى كثافة إلى أقل كثافة، كما يتضمن أنشطة اقتصادية بدءًا من العقوبات الاقتصادية إلى المقاطعة المباشرة والثانوية أو غير المباشرة إلى جانب الاستخدام السياسي للموارد الاقتصادية لخلق حالة من الاعتماد الاستراتيجي على طرف آخر وتقليص التعاون الاقتصادي الدولي ومنع المبادرات الخاصة. وتتميز الصراعات بوجود جانب أيديولوجي يجسده خطاب معين يرسم صورة محددة للخصم سواء كان داخليا أم خارجيًا. والصراع معناه بناء وإعادة إنتاج العداوة والاتجاهات الصراعية (الكراهية، روح الانتقام، الخوف، انعدام الثقة، التعصب) تجاه الخصم في مجالات الثقافة والدين والتعليم من خلال سياسات الذاكرة، هذا فضلا عما

يتضمنه الصراع من الانفصال المؤسسى والانغلاق أمام الخصم بأدوات متباينة مثل التفرقة فى المعاملة القانونية و/ أو التمييز الاجتماعى وتجنب العلاقات والتواصل الاجتماعى. يزداد الأمر صعوبة بالنسبة للصراع الممتد حيث توجد صورة راسخة حول هوية الخصوم ويتطلب التخلص منها قدرة عالية على إحلال المصالحة وخلق هوية أخرى غير عدائية مع مرور الوقت.

ومن وجهة نظرى أن الفلسطينيين وإسرائيل والدول العربية يستطيعون أو لا يرغبون حاليًا فى إنهاء صراعهم، ومع ذلك توجد ضغوط دولية عليهم للحد من الاحتكاكات الرئيسية وفتح فرص السوق للعالم، وأنا أزعم أن هذه النظرة أكثر واقعية حيث تختلف عن التفاؤل المفرط لدعاة ما بعد الصهيونية(٢٨).

وينتمى اتفاق السلام مع مصر إلى زمن المرحلة الثالثة من الصراع، رغم أن المنطق الذى تأسس عليه ترسخ فى المرحلة الرابعة بعد انهيار الاتحاد السوفييتى، والواقع أن منطق السلام الذى توسطت فيه الولايات المتحدة بين مصر وإسرائيل يرتبط بحقيقة أن الصراع كان يدور بين حليفين لنفس القوة العظمى بما يضعف هذه القوة وبما يستوجب خفض حدة التوتر ويزيد التضامن داخل المعسكر التابع لهذه القوة.

لقد كان اتفاق السلام المعيار الأول لإمكانية إزالة خطر حرب كبرى يمكن أن تهدد بالخطر وجود الدولة اليهودية ذاتها، فقد تضمن اتفاق السلام تثبيت الحدود. ولكن رسم حدود معترف بها تبادليًا ودوليًا بين دولتين وإن كان يعتبر شرطا ضروريا للسلام ليس كافيًا، إذ لا يعد فى ذاته ضمانًا على سلام أو نهاية الصراع بين الدول.

لقد أحدث السلام مع مصر أول ثغرة فى الدائرة الثانية من الصراع؛ (ما بين الدول)، فقد جسد أول اختراق لموقف الرفض المبدئى طويل الأمد من قبل العرب للاعتراف بإسرائيل بأى شكل من الأشكال إلى جانب أن قوة إسرائيل العسكرية والتزام مصر بالخروج من التحالف العسكرى ضد إسرائيل قلل من فرص دخول أى بلد عربى آخر فى الحرب ضد إسرائيل. وترتب على ذلك تمكن إسرائيل من تخفيض ميزانيتها الأمنية وتوجيه الأموال لاستخدامات أخرى. لذلك كان السلام الأول أكثر نفعًا وتقبلت الإدارة

الإسرائيلية الثمن الذى دفع من أجله. ومع ذلك لم تعقبه اتفاقات أخرى حتى تفكك وزوال حلف وارسو، بل إن اتفاقية السلام لم تمنع نشوب حرب أخرى شنتها إسرائيل ضد لبنان فى عام ١٩٨٢، وهى أول حرب تشهد حصار عاصمة عربية من قبل إسرائيل، وحتى عام ٢٠٠٠ ظلت مساحات كبيرة من الجنوب اللبنانى تحت السيطرة الإسرائيلية. إن صدى عودة سيناء ألقى بظله على إمكانية أن تكون لبنان اختباراً لمعاهدة السلام مع مصر ولكنه كان اختباراً صعباً حيث ظلت العلاقات باردة بين مصر وإسرائيل وتوقفت عند الجانب الرسمى منذ ذلك الحين. وظلت العداوة لإسرائيل قائمة على نطاق شعبى واسع، واستمرت فى وسائل الإعلام ومناهج التعليم فى المدارس وانحصرت العلاقات الاجتماعية والاقتصادية فى القنوات الرسمية، ولا تزال مصر أيضا معادية لإسرائيل فى المحافل الدولية.

ويعتبر السلام مع الأردن أول نتائج الهيمنة الأمريكية العالمية وأمكن الوصول إليه بسبب ضعف التضامن العربى الذى تلا حرب الخليج لعامى ٩٠ - ١٩٩١ إذ كان الأردن بحاجة للعدول عن خطئه بمساندة صدام حسين وحيث كان يظن أنها عملية مربحة، ففى أعقاب حرب الخليج الثانية تغيرت سياسة الأردن لتتجه إلى إرضاء الولايات المتحدة. ولم يكن من الصعب حل الصراع حول الحدود والقضايا الأخرى العالقة بين إسرائيل والأردن فى ضوء وجود تفاهم وتعاون من زمن طويل بينهما. لقد ترتب على حرب الخليج الثانية وتوقيع اتفاق السلام الثانى مضاعفة الفجوات فى الدائرة الثانية من دوائر الصراع سالفة الذكر، حيث أقدمت دول عربية أخرى وخصوصا فى الخليج والمغرب على التخفيف من اتجاهاتها العدائية تجاه إسرائيل وباشرت اتصالات مفتوحة معها، وتبعتها فى ذلك دول إسلامية أخرى مثل إندونيسيا، أو تلك التى توجد بها أعدادا كبيرة من السكان المسلمين كالهند. بيد أن الأثر الأكبر لهذه العملية تمثل فى تخفيف العزلة الاقتصادية الدولية لإسرائيل وفتح أسواق جديدة لصادراتها. ورغم أهمية كل هذه التطورات، فإنها تعتبر ثانوية بالمقارنة بما أعتقد أنه العنصر الرئيسى فى النمو الاقتصادى السريع لإسرائيل فى فترة التسعينات وهو سقوط الاتحاد السوفيتى. ذلك أن إسرائيل تعد واحدة من أكبر الدول المستفيدة من انهيار الكتلة

السوفيتية حيث كان الدعم السوفييتي للدول العربية أثناء الصراع قد أدى بدول الكتلة الشرقية إلى قطع العلاقات الاقتصادية والدبلوماسية مع إسرائيل، وكان النفوذ السوفييتي وراء رفض دول محايدة كثيرة إقامة علاقات مع إسرائيل. لقد أنهى انهيار الاتحاد السوفيتي عزلة إسرائيل حيث أعيدت العلاقات الدبلوماسية أو أقيمت لأول مرة، وفتحت أسواق جديدة وكبيرة في وسط وشرق أوروبا وآسيا أمام إسرائيل.

ومثّلت الهجرة الواسعة لإسرائيل من الاتحاد السوفييتي السابق ثاني المكاسب التي جنتها إسرائيل من الاتحاد السوفيتي، وتنامي قوتها الاقتصادية بل وتزايد عدم الاستقرار السياسي حول حدودها، فقد وصل عدد المهاجرين إلى أكثر من مليون يهودي سوفيتي. وإلى جانب أثره على الخريطة السكانية لإسرائيل من زاوية تعويض التناقص في عدد اليهود الإسرائيليين المولودين في إسرائيل، فقد أمدتها الهجرة بكم هائل من رأس المال البشري حيث كان من بين المهاجرين أعلى نسبة من الأفراد الأكثر تعليماً بما يفوق نسبتهم لدى سكان إسرائيل قبل الهجرة إلى جانب نسبة كبيرة من العلماء. وكان توقيت الهجرة إلى إسرائيل واعداً أو يجلب السعادة لأنه ارتبط بثورة الاتصالات المتزايدة وكذلك ببحوث الكمبيوتر والبيولوجيا والجينات والطب، وقد سهل المجمع العسكري الصناعي في إسرائيل مهمة تطوير هذه المجالات وبالذات مع تدفق المهاجرين بما جعل إسرائيل تستفيد من هذه الثروة.

هناك عنصر آخر ساعد إسرائيل على استثمار سقوط الشيوعية، وهو المساعدات التي وعدت بها الولايات المتحدة لاستيعاب المهاجرين السوفييت في صورة ضمانات قروض بمبلغ عشرة مليارات دولار بمعدلات فائدة منخفضة، والواقع أن المعونة الاقتصادية الأمريكية كانت جزءاً من صفقة لجلب إسرائيل إلى مائدة التفاوض في مدريد في عهد شامير الموصوف بـ "عدو السلام".

وكان من شأن هذه العوامل كلها – أسواق مفتوحة، هجرة قوة عمل ماهرة، رأس مال ميسر وواعد ومتزامن مع ما سبق من العوامل – أن يجعل إسرائيل تعيش طفرة اقتصادية طوال السنوات الخمس الأولى التالية لعملية السلام. ومن هنا أعتقد وعلى عكس بعض دعاة ما بعد الصهيونية أن تفسير المعدل العالي للنمو الاقتصادي في

إسرائيل فى السنوات الخمس الأولى لا يكمن فى السلام مع العرب ولكن فى زوال الاتحاد السوفيتى ونهاية الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية وانفتاح الاقتصاد الدولى تحت الهيمنة الأمريكية. ولكن ما يسبب الخداع هو أن حوادث رئيسية عديدة تمت فى نفس الوقت، ذلك أن زوال الاتحاد السوفيتى أنهى عزلة إسرائيل وأدى إلى تطبيع علاقاتها مع معظم الدول فيما عدا حفنة قليلة من الدول العربية أو الإسلامية الأصولية أو المتطرفة، بل إن الدول العربية لم تكن هى الشريك التجارى المسئول عن التوسع الكبير فى أسواق إسرائيل ولكن الأسواق الجديدة فى أوروبا وآسيا وأمريكا، هذا فضلا عن أن تطبيع وعودة العلاقات الدبلوماسية والسياسية مع هذه الدول مكن إسرائيل من تحسين نوعية صادراتها عبر مبادلة سلع منتجة بالداخل غالية الثمن بواردات أرخص ما أدى إلى زيادة القدرة الشرائية للمستهلكين الإسرائيليين.

سجالات مع ما بعد الصهيونية :

يعتقد دعاة ما بعد الصهيونية أن التغيرات الاقتصادية والتحرير الليبرالى والخصخصة فى إسرائيل خلقت طبقة متنامية ترتبط مصالحها مع إنهاء الصراع العربى لإسرائيل ومع اندماج اقتصادى فى شرق أوسط جديد، وكذلك إضفاء الطابع الديمقراطى والعلمانى على إسرائيل. ولكننى لا أتفق مع هذا الرأى لأن تطبيق المفهوم عن البنية الفوقية أمر شديد التبسيط ولا يستطيع تحليل التغيرات الحادثة فى إسرائيل وهدف هؤلاء الواضح هو خلق أسطورة سياسية بأن ما بعد الصهيونية تملك قاعدة اجتماعية واسعة ما يجعل من يعارضهم يصنفون فى خانة البديل السياسى الآخر والمتمثل فى الصهيونية الجديدة (الصهيونية الدينية)[٢٩]، وسوف أطرح هنا بعض الافتراضات المضادة :

أن عملية السلام فرضت على إسرائيل من خارجها، فقد نبعت من المعمار الجديد للنظام الدولى عقب نهاية الشيوعية وانهيار الاتحاد السوفيتى، والواقع أن الجدل فى أوساط النخبة الإسرائيلية المهيمنة ينحصر فى التوقيت وما إذا كانت عملية السلام

تعمل لصالحها أم ضدها وحول ضرورة التخلى عن معظم الأراضى المحتلة والتعيين النهائى لحدود الدولة، فهناك موقف كان يمثله "رابين" و"بيريز" و"باراك" يقبل بالحاجة إلى التخلى عن معظم الأراضى العربية المحتلة، ويتوافق فى ذلك مع رغبة الولايات المتحدة وأوروبا فى احتواء الصراع وتجميده ويحاول مضاعفة المنافع الناجمة عن أو المترتبة على التنازلات المقدمة، فى حين يميل الاتجاه الآخر الذى مثله كل من شامير ونتنياهو وشارون إلى التأجيل والتسويف والمراوغة من أجل كسب الوقت انتظاراً لثمن معين بأمل احتمال تغير بعض الظروف الخارجية. ولا تعتبر الاتجاهات المتغيرة كما تعبر عنها استطلاعات الرأى العام وفى التصويت فى الانتخابات دالة على تغير ذى بال سوى فى المصالح الاقتصادية، بل إن تحقيق تقدم بطىء فيما هو حتمى – أى الانسحاب من الأراضى المحتلة – يتم إخفاؤه عن الإسرائيليين والتغطية عليه بخطاب داخلى مكثف ينفخ فى الحرب، وهذا الخطاب يتأثر ببطء بضغوط الأحداث العالمية ووسائل الإعلام العالمية.

إن تعزيز الافتراض القائل بأن إرادة السلام تنبع من مصالح اقتصادية متزايدة يقتضى إثبات إلى أى حد تواجدت فعليا طبقة واسعة قوية فى إسرائيل فى الفترة السابقة على عقد التسعينات من القرن العشرين.

هناك اضطراب فى القول بتوافر منافع اقتصادية لإسرائيل من صنع السلام مع البلاد العربية، حيث جاءت معظم هذه المنافع فى عقد التسعينات لإسرائيل بفعل زوال الاتحاد السوفييتى وليس من علاقات اقتصادية مباشرة مع الدول العربية. إن أفكار شمعون بيريز عن الشرق الأوسط الجديد التى تبدو إسرائيل فيها بمثابة القائد تواجه بردود فعل سلبية من قبل الدول العربية باعتبارها مؤامرة للاستعمار الجديد. ويمكن القول أن هذا الاتجاه العدائى لن يختفى لفترة طويلة، ذلك أنه إذا توقف السلام عند الدوائر الرسمية وفى حده الأدنى ولم يصل الأمر إلى نهاية الصراع فى المستقبل المنظور، فإن المنافع التى تجنيها إسرائيل لن تأتى من الدول العربية المجاورة لها بل من الدول الأخرى ومن انتهاء عزلتها الدولية. والواقع أن الصهيونية ومنذ بدايتها الأولى

أحدثت انفصالاً كاملاً بين الاقتصاد اليهودى فى فلسطين والاقتصادات العربية المجاورة. وبناء على المقاطعة العربية بعد عام ١٩٤٨حددت إسرائيل مجالات تخصصها بما يلائم شركاءها التجاريين الذى يقع معظمهم فى الغرب. وفيما يتعلق بالمقاطعة من الدرجة الثانية أو غير المباشرة والتى قصد منها عزل إسرائيل عن الدول الأخرى، فإن بعض الاقتصادات الناشئة الجديدة صارت تطلب المنتجات الإسرائيلية من الصناعات العسكرية والاتصالات والخبرة فى مجال الزراعة والأدوية والالكترونيات، وهذه تمثل الأسواق التى ترغب فيها إسرائيل بشدة. فلا الدول النامية الفقيرة فى الشرق الأوسط تملك المال ولا الرغبة فى الحصول المنتجات الإسرائيلية، ويمكن فقط الاستعانة بالعمالة الرخيصة لدى هذه الدول. ومن هنا يمكن القول إن مصالح الصناعيين الإسزائيليين لا يمكن لا تتحقق بالضرورة عبر إنهاء الصراع، فهم يستفيدون كثيراً من رفع الحظر على المنتجات الإسرائيلية فى المناطق الأخرى. وقد عبر عن ذلك مفهوم باراك عن الفصل بين الإسرائيليين والفلسطينيين وشعاره المعروف "نحن هنا وهم هناك".

ومن ناحية أخرى، لا يعتبر وجود إرادة متنامية فى السلام فى إسرائيل مؤشراً على رغبة متصاعدة للتخلى عن الطبيعة اليهودية للدولة والمجتمع، ومن ثم يمكن القول أن بعض الحجج القوية للتخلى عن بعض الأراضى المحتلة تصب فى خانة زيادة المعدل السكانى/الديموجرافى لليهود فى مواجهة العرب. هذا فضلا عن أن ذلك لا يعنى أيضاً أن توافر رغبة فى الانسحاب من مزيد من الأراضى المحتلة فى ١٩٦٧ يشير إلى ميل إلى إعادة النظر فى الموقف الذى تم فى عام ١٩٤٨ باتجاه قبول عودة أو تعويض اللاجئين ومنح المساواة التامة لعرب ١٩٤٨ والرغبة فى التخلى عن قانون العودة الذى يعطى كل اليهود حق المواطنة الإسرائيلية، كما لا يدل على تحول إسرائيل إلى دولة علمانية وديمقراطية.

إن السلام بالمعنى الرسمى المحدود فرض على إسرائيل، فى الواقع، عن طريق المجتمع الدولى ما يعنى عمليا ضرورة وضع حد لمرحلة التوسع المكانى فى الأيديولوجية الصهيونية، وأن إسرائيل يجب أن تتمتع بحدود ملائمة مع الدول العربية المجاورة بما فيها الفلسطينيين، وأن هذه الحدود سوف يعترف بها ويتم ضمانها دولياً. إن التأكيد

على التوسع وإضفاء الطابع اليهودى أو تهويد الأرض كمبادئ رئيسية لكل من العمل والليكود والحزب القومي الديني، يشير في الحقيقة إلى أن هذه الحركات وصلت بأيديولوجياتها إلى أقصى حد. بيد أن ذلك لا يعنى نهاية الصهيونية بل الوصول إلى نقطة فارقة فى تطورها.

وقد تصبح تغذية الانقسام بين أنصار الحد الأدنى وأنصار الحد الأعلى (أى الحمائم والصقور) وخصوصا فى أعقاب ما تم من انسحاب مؤلم من أراض محتلة، هى المهمة الأساسية للنخبة المسيطرة فى إسرائيل فى المستقبل القريب، وإن لم يكن ذلك حتميا بالضرورة. ومن وجهة نظرى، يتوقف النزاع والمصالحة فى داخل إسرائيل فقط على الحافز المشترك لدى الأغلبية وهو يهودية الدولة مهما كان ذلك يعنى بالنسبة لشتى اليهود. ويمكن القول أن إسرائيل لن تصير أكثر أصولية أو أكثر تشدداً أو أقل حداثة بالمنطق التكنولوجى[٣٠]، بل سوف تتبنى خطاباً عاماً أكثر ميلاً إلى يهودية الدولة وبحيث يحظى ذلك بقبول واسع، عبر استخدام رموز وقواعد وتقاليد معينة كما يتم ترسيخ ذلك فى النظام التعليمى القومى، ولقد بدأت هذه العملية بالفعل. وإن كان ذلك لن يتبلور فى صورة "اليهودية الجامدة" التى تعتنقها الأرثوذكسية المتطرفة أو المستوطنون المتشددون أو الماشيحانيون حيث يعتبر ذلك مخيفا للكثيرين، بل تتحول إلى "يهودية مخففة" أكثر توافقًا مع الشرائح المتعددة من اليهود الإسرائيليين".

ماذا نقول بخصوص مدى ملائمة الفئات المختلفة من اليهودية الإسرائيلية لهذا النوع من التحول؟ يمكن القول أن الماشيحانية الدينية تتراجع وسوف تستمر فى ذلك فى بالنظر إلى أنها تفتقد إلى المنطق الذى تأسست عليه بعد الانسحاب من الأراضى المحتلة، كما أن الأرثوذكسية المتطرفة لم تستطع طرح نموذج للحياة لغالبية اليهود فى ضوء أنها لا تخرج عن كونها ديانة نخبوية (أى تخص نخبة معينة) وسوف نتعرض فيما يلى لأنماط الديانة التى يمكن أن تقدم الإيديولوجية اليهودية المطلوبة.

"ميماد" Meimad

(اسم يشير إلى الأحرف الأولى بالعبرية للدولة اليهودية والدولة الديمقراطية)، وتعبر عن مجموعة دينية صهيونية معتدلة انشقت عن الحركة القومية القائمة على الاستيطان "الكفاحى/الريادى" وعن الحزب القومى الدينى الذى يتزايد تطرفه الدينى. وقد انضمت هذه المجموعة الآن إلى كتلة حزب العمل. وتنتمى "ميماد" إلى الشريحة الأرثوذكسية من اليهودية ولكنها احتفظت بالتزام قوى بالحداثة، فهى تنكر وجود تناقض بين الديانة اليهودية والديمقراطية وترحب بالإبداع أو تجديد وتغيير التقاليد ولكن فى الحدود التى تفرضها " الهالاخاه" أو الشريعة اليهودية. هذا فضلاً عن أنها تقف فى صف الديمقراطية وضد "الديانة السياسية" أى استخدام الدين فى السياسة أو استخدام النفوذ السياسى لفرض أسلوب دينى للحياة عبر التشريع، وهى لذلك يمكن أن تلعب دوراً فى ربط كثير من ناخبى حزب العمل بالدين. بيد أن "ميماد" لا تخرج عن كونها حركة نخبوية مكونة أساسًا من الشريحة العليا المتعلمة والمتغربة، ولا تتمتع بتأييد خارج هذه الشريحة.

الحركة الإصلاحية

تشير إلى تيار رئيسى وسط اليهود الأمريكيين أسس فرعًا له فى إسرائيل ويسمى "اليهودية التقدمية"، وقد تشكَّل بداية من الأمريكيين المهاجرين. وهو يكسب عدداً من الأتباع فى صفوف المولودين فى إسرائيل وبعض المهاجرين الروس الذين يتبعون أسلوب حياة علمانيًا، ولكنهم يسعون إلى التوفيق بين التقاليد والحداثة ويدعون إلى المساواة بين الرجل والمرأة. وقد دخلت اليهودية الإصلاحية فى مواجهات ضد الاحتكار الأرثوذكسى للدين فى إسرائيل، حيث يرفض الأرثوذكس الاعتراف بهذا التيار الإصلاحى أو بتقليص سلطات الحاخامات خصوصا فى مجالات الزواج والطلاق وتغيير الديانة. ففى ضوء وجود الزواج الدينى فقط فى إسرائيل وفى إطار أن اعتناق اليهودية أو التحول إلى اليهودية يعطى حقوق المواطنة، فإن إنكار مطالب الحركة

الإصلاحية سوف ينجم عنه مضاعفات جسيمة منها نقل المعركة بين الإصلاحيين والأرثوذكس فى الولايات المتحدة إلى إسرائيل والتناقضات المحيطة بها، كما أن هذا الصراع يهدد بإضعاف تضامن اليهود الأمريكيين مع إسرائيل. وحتى تتجنب حركة الإصلاح فى الولايات المتحدة ذلك الصراع وتكسب بالتعاطف مع إسرائيل أصبحت هذه الحركة أكثر ولاءً للصهيونية وبذلت جهوداً عديدة لكسب مؤيدين لها بين الإسرائيليين. والواقع أن اليهودية الإصلاحية أو التقدمية حصلت على الدعم فى إسرائيل من العلمانيين الذين يدافعون عن التعددية الدينية فى ضوء غياب الفصل بين الدولة والدين ويعتبرون الإصلاح بديلاً لانتشار الأرثوذكسية الدينية. وقد تمكنت اليهودية الإصلاحية من جذب أفراد من بعض الدوائر الاشتراكية العمالية مثل "المابام"، بيد أنها شأنها فى ذلك شأن "ميماد" لا تخرج غالبا عن أوساط اليهود المتغربين والمتعلمين من الطبقة الوسطى ولم تصل إلى الشرائح الأدنى من المجتمع الاسرائيلى. ومن هنا فإن "ميماد" التى تعتبر أرثوذكسية فى الأسلوب تتبنى منهجا تصالحيًا تجاه الحركة الإصلاحية. ورغم أن المجموعتين لا تؤديان الصلوات معًا، فإن "ميماد" تمكنت من دمج حركة الإصلاح فى إسرائيل فى تنظيمها السياسى.

حزب شاس

هذا الحزب الدينى لليهود الشرقيين يعد أكبر تطور مهم فى اليهودية الإسرائيلية وفى الخريطة السياسية لإسرائيل(٣١) حيث تزايد نفوذه باستمرار منذ إنشائه عام ١٩٨٤ احتجاجا على التمييز الذى يمارسه الإشكناز الأرثوذكس ضد اليهود السفارد، ليصبح الحزب الثالث الكبير بعد العمل والليكود. وقد شكل شاس ليستقطب شرائح واسعة من سكان إسرائيل. وعلى العكس من الأصوليين الإشكناز لا يتميز شاس بسياسة استبعادية، بل يعتبر نفسه جماعة دينية مفتوحة وواسعة(٣٢) ترغب فى ضم أى يهودى وليس اليهود الشرقيين فقط، ومن هنا يتوزع أتباع شاس على مختلف قطاعات المجتمع الإسرائيلى ويربط هذا الحزب بين الحداثة والتقليد. ومن الملاحظ أن سلطة الحاخامات الإشكناز التقليديين وكذلك تفسيراتها وأداءها للهالاخاة تعرضت منذ القرن

التاسع عشر للقيود التى فرضتها الدول الأوروبية ومؤسساتها القانونية، بينما تمتع الحاخامات التقليديون فى الشرق الأوسط باستقلالية ملموسة فى إطار نظام الملل العثمانى. وتمكنت من طرح حلول للمشاكل اليومية الناجمة عن التحديث، حيث تشير الأحكام التى أصدرها الحاخام "عوفاديا يوسف" القائد الروحى لشاس إلى أن الحركة تستوعب الحداثة جيداً. ومن ناحية أخرى تتمتع شاس بجاذبية كحركة احتجاج شعبى تكافح من أجل العدالة للفقراء والمحرومين، وهى تشبه فى ذلك حزب الرفاه السابق بزعامة نجم الدين أربكان فى تركيا. وبسرعة تحولت شاس إلى تهديد كبير لكل من العمل والليكود، وطرحت نفسها كبديل مضاد وقد وقفت خلف قادتها فى مواجهتهم للقانون وأخذت تمضى فى تشكيل البديل المؤسسى الخاص بها.

لقد أدت سياسات الخصخصة التى اتبعها كل من الليكود والعمل إلى القضاء على سياسات الرفاه الشامل، بل خصص الحزبان أمولا كبيرة للمؤسسات الدينية ومن ضمنها حركة شاس. لكن شاس قامت بتوزيع الأموال على القطاعات الشرقية الفقيرة من السكان الذين تسعى إلى اجتذابهم ما أدى إلى كسب ولائها وتبعيتها السياسية لحزب شاس. بيد أن شاس ما زالت تعتمد على من بيده الخزانة العامة، وصار عليها الدخول فى حكومات ائتلافية وهو ما منحها تأييد الجماهير الشرقية الفقيرة.

وتعبر شاس عن الدين كتقليد وما يزال ذلك الأمر موجوداً فى المجتمع المسلم التقليدى كأسلوب حياة تقليدى جماعى كان موجودا أو متوارثا من الماضى، ويربط هذا الأسلوب الفرد بهوية عرقية جماعية ويجسد الوحدة بين الماضى والحاضر. ورغم أن القسم الرئيسى من قادة شاس يعملون فى مؤسسات أرثوذكسية متشددة، فإنها لا تستهدف فقط أخلاقيات دينية ولكن أيضاً أسلوب حياة يستطيع الكل أن يشاركوا فيه. ويمكن القول أن الهوية اليهودية للإسرائيليين تظل آمنة نسبيا طالما تؤدى الحرب إلى إبعادهم عن بقية الشرق الأوسط، فاليهود الإسرائيليون قد يتعرضون للقتل لكنهم لن يندمجوا بالمعدل الذى ساد بين اليهود فى الاتحاد السوفيتى السابق والولايات المتحدة وأوروبا، ذلك أن انفتاح إسرائيل على البلاد المجاورة يعرض الإسرائيليين لمشكلة الاندماج خصوصا مع التقدم فى عملية السلام. وهذا يصح أيضاً بالنسبة للإسرائيليين

العلمانيين والمتعلمين والأثرياء والناشطين وبين أشدهم فقراً وأقلهم تعليماً من المجموعات الشرقية أساساً والذين تعتبر مسألة الاندماج بالنسبة لهم أقل شأناً، وعلى النقيض من الافتراض القائل بأن السلام سوف يحدث استقطاباً فى العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فإن العكس هو الأكثر ترجيحًا، فقد خلقت الهوية اليهودية الإسرائيلية عبر الحروب، وإذا كانت هناك حدود مفتوحة فمن المحتمل أن يتم المحافظة على الهوية اليهودية الإسرائيلية بأشكال أخرى من داخلها وهذا ما يفرض ضرورة تعزيز اليهودية كتقاليد وكأسلوب حياة منفصل كما كان الأمر بين مختلف المجموعات العرقية فى الإمبراطورية العثمانية.

ومن المحتمل بقوة أن تتدعم مكانة الجيش كرمز قومى علمانى، لكن تسوية مشكلة الحدود سوف تجعل الخدمة العسكرية تكف عن أن تكون رمزًا للولاء لإسرائيل، ولكن سوف تتراجع مسألة رفض الخدمة العسكرية من قبل اليهود الأشد تطرفًا من الناحية الدينية إذا ما تخلى الجيش عن الخدمة الإجبارية وأخذ بأسلوب التجنيد الاحترافى الطوعى.

ويمكن لنا أيضاً أن نتوقع تراجع دور ومكانة دور المحكمة العليا فى الفترة التالية لنهاية المرحلة التوسعية لإسرائيل، حيث إن هذه المحكمة تمثل رمزًا آخر للعلمانية. فمنذ تأسيس الدولة أدت هذه المحكمة دور من يضفى الشرعية على الكثير من الممارسات الاستعمارية للدولة ولعبت دورها أيضًا فى المصادقة على انتهاكات حقوق الإنسان والممارسات غير القانونية لقوات الأمن فى إطار الاحتلال. لقد ساعدت المحكمة العليا الدولة فى الإبقاء على حكم القانون وبدا دورها على أنه "الذراع الحكيم للدولة" أو الفرع الذى يتميز بالحكمة، وتتمتع المحاكم بتقدير عال ما يجعل أعضاء المحكمة العليا قادرين على دعم حجية قراراتهم وصيانة استقلال النظام القضائى. ومن الجدير بالذكر أن الشلل الذى أصاب البرلمان وغياب تشريعات حول القضايا محل النزاع بين المتدينين والعلمانيين يعطى للمحكمة العليا مثوى واسعا للتدخل. وقد أفضت الاتجاهات الليبرالية فى المحاكم إلى تنامى المواجهة مع اليهود الأرثوذكس، ورغم ذلك توجد الآن

مؤشرات على رغبة المحكمة العليا فى تحجيم المواجهات مع المؤسسات القضائية الأخرى (البرلمان والمحاكم الحاخامية) ما يسد الطريق أمام الجمهور للتأثير عليها.

ومع ذلك يوجد سبب آخر لما أراه من أن الصهيونية على وشك التغير أو الانقلاب من داخلها، حيث تمضى إسرائيل فى عملية الخصخصة بصورة مكثفة ومن ثم يتسبب زوال دولة الرفاه وانفتاح إسرائيل على المنافسة العالمية فى إعادة هيكلة الاقتصاد بشكل رئيسى. ويترتب على ذلك أن معظم القطاع منخفض التكنولوجيا معرض للإغلاق من خلال إحلال الواردات الرخيصة أو العمالة الأجنبية محله، والواقع أن الزعم بأن كل فرد سوف يستفيد من العولمة هو زعم زائف، إذ يتنامى التباين بين الأغنياء والفقراء بسرعة ما يدل على أن إسرائيل صارت واحدة من أكبر المجتمعات الصناعية من حيث المعاناة من عدم المساواة، والأكثر من ذلك أن هذا التحول يتم فى وقت قصير للغاية. فتزايد الحرمان النسبى وليس الفقر المدقع هو الذى يخلق الضغينة لدى الطبقات الفقيرة، إذ أفاد "الاقتصاد الجديد" قطاعات ضيقة من السكان لكنه تسبب فى بطالة هيكلية دائمة وواسعة بين كبار السن والأقل تعليمًا، وهم أساسًا من السكان اليهود الشرقيين والعرب الذين يعيشون بعيدا عن مراكز "البيزنس" الرئيسية، وهؤلاء الناس لم يجنوا ثمار السلام، ويشكل اليهود الكتلة الرئيسية من المعسكر المعادى للسلام.

ويلاحظ أن كلاً من الليكود والعمل يؤمنون بالخصخصة ويقفون ضد بعث دولة الرفاه، ومع ذلك يحتاجون لأصوات السكان الفقراء ولكن وبدلا من تحسين وضعهم المعيشى يقومون بإغرائهم عبر دعاوى الحفاظ على التقاليد ومفهوم الوحدة اليهودية[٣٣]. وقد أردت من إثارة هذه القضية مواجهة ما يقدمه دعاة ما بعد الصهيونية من بدائل تنظر لإسرائيل باعتبارها فقط انقسامًا بين ما بعد الصهيونية والتوجهات الدينية المتطرفة[٣٤]، وحيث اتضح أن مقولة "اليهودية الناعمة" هى أكثر معقولية.

ما بعد الصهيونية كرؤية محلية للعولمة الأيديولوجية :

إن المعركة الدائرة بشأن الدعوات حول تراجع دور الفكرة القومية والدولة القومية وحول أن الرأسمالية تمكنت من التغلب على تناقضاتها الرئيسية ليست بالأمر الجديد فى الواقع(٣٥) فلن تختفى الدولة تحت حكم السوق. إذ يعانى تيار" الطريق الثالث"– بين الديمقراطية والليبرالية – من الأزمة تلو الأزمة فى أوروبا، إلى جانب أن مقولة "نهاية الصراع العربى– الإسرائيلى وشيكة" تبدو كصدى لشعار دينى يدعو الخاطئين إلى التوبة أكثر من كونها انعكاساً للموقف الحالى فى الشرق الأوسط.

والملاحظ أن العدد الكبير من الأكاديميين المرتبطين باتجاه ما بعد الصهيونية والمنحدرين من اليسار الصهيونى والذى قد يفسر نزوعه بخصوص الهيمنة التاريخية والسوسيولوجية، قد خلقته الصهيونية العمالية. ويهاجم "جوتوين" دعاة ما بعد الصهيونية لأنهم ينضمون فى الواقع إلى الصهيونية اليمينية ويعملون على تدمير الذاكرة الجماعية الإسرائيلية لإحلال ما يسميه "خصخصة الذاكرة "، كما يذهب جوتوين إلى أن انبعاث ما بعد الصهيونية يعمل فى إطار خلفية الكفاح من أجل الخصخصة أو ضدها، ومن رأيه أن هذه الرابطة تفسر لماذا اكتسبت الرواية التاريخية الجديدة بتناقضاتها المتعددة مكانًا محوريًا كظاهرة ثقافية فى الإطار السياسى والاجتماعى للخصخصة وأنها اكتسبت شرعيتها من ذلك الصراع بين أنصار ومناهضى الخصخصة بل هى تضفى الشرعية عليه(٣٦)، وكمعارض لخصخصة الذاكرة، يرى "جوتوين" أن الذاكرة الجمعية هى العقبة الوحيدة القائمة فى وجه الخصخصة بحيث صارت المبدأ المهيمن على المجتمع الإسرائيلى.

لكننى أقترح تفسيراً آخر لدعوى العولمة الليبرالية غير ما يطرحه دعاة ما بعد الصهيونية، فهم يظهرون فى وقت تختفى فيه الشيوعية (الشيوعية السوفيتية والديمقراطية الاجتماعية) ومن هنا فلا غرابة فى أن من يؤيدونها يبحثون عن أيديولوجية بديلة، وإذا كانت الاشتراكية تتراجع فإن الرؤية الخاصة بالسلام تبقى ويجب أن تكون هدفًا فى ذاته. والواقع أن البعض من دعاة ما بعد الصهيونية والأكثر تجانساً فى أفكارهم ما زالوا يحتفظون بنمط تفكير ماركسى خفى فى رؤيتهم للإشكالية.

فهم يعزون "الرغبة الجديدة فى السلام" فى إسرائيل إلى المصالح الاقتصادية للطبقات الاجتماعية ولكن ذلك يختزل الموضوع، وهم يرون أن "الطبقة التقدمية" ليست هى الطبقة العاملة، بل الرأسماليين والموظفين المدنيين.

وهم يؤمنون بوجود رابطة حتمية خطية بين تقدم العولمة ونهاية الصراعات القومية، وهنا يبدو أن الاقتصاد يحدد كل شيء.

وهم يعتبرون أنفسهم حراساً على المستقبل الذى يعتقدون أنه سينقسم فى صورة ألون الطيف بين "ما بعد الصهيونية والصهيونية المتطرفة دينيا"، وهذا ما يستدعى إلى الذهن مقولة "الليبرالية أو البربرية".

انقسام ما بعد الصهيونية إلى يمين ويسار

فى الآونة الحديثة، صار دعاة ما بعد الصهيونية واعين بتناقضات العولمة الرأسمالية وغير راغبين تماما فى إلغاء وعيهم الاجتماعى وقبول العولمة بقضها وقضيضها. والواقع أنهم حوصروا بين ماركسيتهم وليبراليتهم. وهذا ما دعا "يورى رام" إلى التمييز داخل اتجاه ما بعد الصهيونية بين جناحين هما الليبرالية ما بعد الصهيونية والراديكالية ما بعد الصهيونية، ومن المثير للانتباه أن كلمة "الاشتراكية" لم تستخدم بالطريقة نفسها التى لم تتم فيها الإشارة لمناهضة الصهيونية.

وقد اختتم "رام" دراسته فى مجلة "علم الاجتماع الإسرائيلى" Israeli Sociology بقوله :

"لقد أدى الفقر والتفاوت الاجتماعى والإحساس بالحرمان إلى أن تتحول الشرائح الدنيا بسهولة لتأييد الشوفينية الشعبوية والسياسات الدينية لليمين الصهيونى الجديد وأن تتخلى عن ما بعد الصهيونية بأفكارها الديمقراطية والعلمانية والمعتدلة ... ومن هنا يقع الليبرالى ما بعد الصهيونى فى تناقض أساسى يهدد بالقضاء عليه"(٢٧).

خاتمة

تتعرض الصهيونية لتحول فعلى، وبهذا المعنى تبدو ظاهرة ما بعد الصهيونية صحيحة ولكن ليس إلى الحد الذى كان يأمله روادها. وإذا عدنا إلى جذور ما يحدث الآن نلاحظ حدوث تغير رئيسى فى البناء الأيديولوجى لإسرائيل، ذلك أن الأحداث الحالية تدل على زلزال سياسى كبير: فالصهيونية العمالية كأيديولوجيا يسارية وعلمانية قد ماتت وكذلك حزب العمل، كما تعرضت للموت أيضا الصهيونية الليبرالية العلمانية التى قادها هرتزل وجابوتنسكى، وحل محلهما الدين كمصدر لإضفاء الشرعية السياسية على دولة إسرائيل ولاستمرار استعمار كل فلسطين والتحكم فيها. ولم تصبح غالبية الإسرائيليين ملتزمة بالقانون بل بعيدة عنه، مع احتمال ضعيف لحدوث ذلك الالتزام. فوق ذلك يلاحظ أن الدين السياسى يشير إلى استخدام الدين لتفسير تجانس وفرادة الإثنيات أو التجمعات العرقية، وتاريخها وأخلاقياتها، ويعد هذا استخداماً للدين لذريعة للتمسك بالأراضى المحتلة ولتبرير المعايير السياسية للدفاع عن المشروع القومى.

هل يوجد مخرج من الموقف الحالى؟ من السهل أن يتحول الصراع الإسرائيلى - العربى إلى حرب إقليمية، وهناك فاعلون داخليون وإقليميون كثيرون يسعون إلى تصعيد الصراع. إذ يأمل الماشيحانيون والمتطرفون القوميون فى نشوب حرب إقليمية وانهيار السلام بين إسرائيل ومصر والأردن، ففى ظروف الحرب الإقليمية فقط يمكن أن يحدث تطهير عرقى للمواطنين الفلسطينيين فى إسرائيل ولفلسطينيى الأراضى المحتلة. فهناك عروبيون وأصوليون على الجانب العربى / الإسلامى يرغبون بالعمل بعيداً عن النظم العربية الموالية لأمريكا بغرض إقامة وحدة عربية / إسلامية لتدمير الكيان الصهيونى وتحرير الشرق الأوسط من السيطرة الأمريكية. وسوف تزداد هذه المخاطر مع امتلاك الطرفين لأسلحة الدمار الشامل.

وفى حين يلجأ الطرفان لاستخدام الإرهاب (وإرهاب الدولة)، كعنصر أكثر تعقيداً، تظل القضية الفعلية هى الاحتلال الإسرائيلى الاستعمارى. ويجب على بوش الابن،

وعلى أية حال، أن يقرر ما إذا كان ملائمًا أن يدخل الصراع الإسرائيلي–العربي في إطار التعريف الأمريكي لما يُسمى"الحرب على الإرهاب". ويلاحظ أن النظم العربية الموالية لأمريكا تقف حتى الآن في مواجهة الاحتجاجات الشعبية وتقاوم القوى الأشد تطرفًا. وقد تبنت قمة بيروت العربية الأخيرة (مارس ٢٠٠٢) المبادرة السعودية حول سلام إقليمي وتطبيع العلاقات بين إسرائيل والدول العربية، وقامت المبادرة على أساس قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢، وعلى الرغم من رفض إسرائيل لها لاحتوائها على حل عادل لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين، فإنها قابلة للتفاوض. ومنذ عام ١٩٤٨ ظل الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني يدور في الإطار الأوسع للصراع الإسرائيلي – العربي، حيث أخذ العرب على عاتقهم قيادة الصراع وأخضعوا مصالح الفلسطينيين لمصالحهم، وظل العرب طوال ذلك الوقت يرفضون أي حل وسط مع إسرائيل (مثال ذلك قمة الخرطوم في أغسطس ١٩٦٧). ومع ذلك ومنذ توقيع اتفاقات السلام بين إسرائيل ومصر وبين إسرائيل والأردن، مالت الدول العربية الموالية لأمريكا إلى إبعاد نفسها عن الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني وسمحوا للقيادة الفلسطينية بالتعبير عن نفسها والعمل باستقلال. وقد تشير قمة بيروت إلى نقطة فارقة باتجاه تجدد انغماس الدول العربية في القضية الفلسطينية بسبب المأزق الذي وصل إليه الفلسطينيون أنفسهم. ومن المحتمل أن يتطور هذا الانغماس إلى مسارين : إما باتجاه اتفاق شامل يجسد عصر السلام الأمريكي، أو نحو مرحلة جديدة أشد شراسة من الصراع الإسرائيلي – العربي.

وواقع الأمر أن إسرائيل ليست مستقلة، فقدرتها على العمل في ظل الصراع تتوقف على إمكانيتها في عزل مصالحها عن المصالح الأمريكية، مثال ذلك المزاعم الإسرائيلية ضد السلطة الفلسطينية لضمها إلى الإطار الأمريكي "للحرب على الإرهاب"، حيث أسرع شارون إلى استغلال تداعيات الحادي عشر من سبتمبر بما فاق ياسر عرفات في هذا الصدد، ولم تخدم الهجمات الانتحارية [أي العمليات الاستشهادية] ضد المدنيين القضية الفلسطينية، حيث عمدت حكومة شارون إلى تغطية الحرب من أجل "إسرائيل الكبرى" بشعار "الحرب ضد الإرهاب".

هوامش الفصل الثالث

(١) Y. Dan (1997) On the Sacred, Magnes, the Hebrew University (Hebrew).

(٢) M. Meir (1988) Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, Oxford, Oxford University press.

(٣) Y. Peled (1997) Cultural Autonomy and Class Struggle: The Development of the National program of the BUND 1893-1903, Hakibbutz Hameuchad, Bnai-Brak (Hebrew); Y. Peled (1991) 'Cultural National Autonomy', in Theory and Criticism, No.11, pp.163-75 (Hebrew); E. Nimni (1991) Marxism and Nationalism, London, Pluto Press.

(٤) N. Gross (1991) 'Herzl's Economic Thought", in Not on the Spirit Alone, Magnes, The Hebrew University, pp.89-105 (Hebrew); Amos Eilon(1976) Hertzl ,Tel Aviv, Am Oved Afakim.

(٥) Elihahu Beniamini (1990) States for the Jews: Uganda, Birobozha and 34Other Projects, Tel Aviv, Hakibbutz hameuchad (Hebrew).

(٦) D. Vital (1982) The Zionist Revolution, Oxford, Oxford University Press.

(٧) S. Dotan (1980) The Partition Dispute in the Mandate Period, Jerusalem, Y. Ben Tzvi (Hebrew).

(٨) A. Shapira (ed.) (1983) the Religious Trend in Zionism, Tel Aviv, Am Oved (Hebrew); S. Almog, J. Reinharz, A. Shapira (eds.) (1994) Zionism and Religion, Jerusalem, The Zalman Shazar Center For Jewish History.(Hebrew).

(٩) S. Dotan (1991) Reds, Kfar Saba, Shevna Hasofer; G.Z. Israeli (1953) MPS, PKP, ICP: History of the Communist Party in Israel, Tel Aviv, Am Oved.

(١٠) Z. Sternhell (1995) Nation-Building or Reform of Society, Tel Aviv, Am Oved Afakim (Hebrew).

(١١) N. Yuval Davis (1977) 'Matzpen- The Socialist Organization in Israel', Researches in Sociology, the Kaplan School of Economics and Social Sciences, The Hebrew University (Hebrew).

D. Sheari (1990) From Just Zionism to General Zionism, Jerusalem, Reuven (١٢)
Mass; S. Zalman Avramov (1995) On a Party Which Disappeared and On Liberalization, Tel Aviv, Dvir (Hebrew).

A. Ben Porat (1999) Where Are Those Bourgeois? History of The Israeli (١٣)
Bourgeoisie, Jerusalem, Magnes, the Hebrew University (Hebrew)

Y. Gorny (1990) The Quest For Collective Identity, Tel Aviv, Am Oved {Hebrew}; (١٤)
Elmer Berger (1942) Why I am a Non-Zionist, New York; E. be H. Arendt (1945) 'Zionism Reconsidered', in The Menorah Journal, Autumn; R. Tekiner, S. Abed Rabbo and N. Mezvinsky (eds) (1988) Anti-Zionism; Analytical Reflections, Brattleboro, Vermont, Amana.

J. Diamond (1986) Homeland or Holyland; The 'Canaanite' Critique of Israel, (١٥)
Bloomington, Indiana University Press; Y. Shavit (1984) From Hebrew to Canaanite, Tel Aviv, Domino (Hebrew); B. Evron (1988) A National Reckoning, Tel Aviv, Dvir.

A. Ravitzki (1988)· Religion and State in Jewish Thought, Jerusalem, The (١٦)
Institute For Democracy (Hebrew); G. Veiler (1976) Jewish Theocracy, Tel Aviv, Am Oved, Afakim [Hebrew].

See D. Gotwin in Y. Weitz (ed.) (1997) Between Vision and Revision: A Hundred (١٧)
Years of Zionist Historiography, Jerusalem, Shazar Institute, P. 325 (Hebrew).

Laurence J. Silberstein, (1999) The Post-Zionism Debates, New York and (١٨)
London, Routledge.

Ibid., p.2. (١٩)

S. Smooha (1997) 'Ethnic Democracy: Israel as an Archtype', in Israel Studies, (٢٠)
vol. 2, no. 2, Ben-Gurion University, pp. 198-241; R. Gavison, (1999) 'Jewish and Democratic, a Rejoinder to the Ethnic Democracy Debate', in Israel Studies, vol. 4, Spring, Ben-Gurion University, pp. 44-72; A. Dawty, (1999) 'Is Israel Democratic?' Substance and Semantics in the Ethnic Democracy Debate, in Israel Studies, vol. 4, no. 2, Ben-Gurion University, pp. 1-15.

A. Ehrlich, (1993) 'A Society in war: the national conflict and the social structure', (٢١)
in U. Ram (ed.) Israeli Society-Critical Perspectives, Breirot Publishers, pp. 253-74 (Hebrew).

Hillel Cohen (2000) The Present Absentees: the Palestinian Refugees in Israel (٢٢)
since 1948, Jerusalem, The Institute for Israeli-Arab Studies, (Hebrew).

Y. Elitzur (1997) Economic Warfare: 100 years of economic Confrontation (٢٣)
between Jews and Arabs, Ramat Gan, Keneret.

N. Chomsky (1999) Fateful Triangle: The United States, Israel and Palestinians, (٢٤)
updated edition, London, Pluto; Avi Shlaim (2000) The Iron Wall: Israel and the Arab World, New York and London, W.W. Norton.

A. Ehrlich (1992) 'The Gulf War and the New World Order', in R. Miliband and L. (٢٥)
Panitch (ed.), Socialist Register, London, Merlin, pp. 227-38.

J. McMurty (1988) Understanding War - A Philosophical Inquiry, Canadian (٢٦)
Papers in Peace Studies, no. 2, Toronto, Science for peace; J. Stoessinger (1985) Why Nations Go to War, Fourth edition, New York, St Martin's Press; R.I. Rotberg and T. K. Rabb (eds) (1988) The Origins and Prevention of Major Wars, Cambridge, Cambridge University Press; J.S. Nye (1997) Understanding International Conflicts, New York, Longman; C.W. Kegley Jr. and G.A. Raymond (1999) How Nations Make Peace Israel, New York, St Martin's.

G. Shafir and Y. Peled (eds) The New Israel: Peacemaking and Liberalization, (٢٧)
Boulder,Colo., Westview, especially Introduction, p.2, and chapter 10, 'Peace and profits: the Globalization of Israeli business and the Peace Process', pp. 262-3, which makes this paragraph sound like a manifesto. For another view see J. Nitzan and S.Bichler (1996) 'From War profits to Peace Dividends-The New Political Economy of Israel', in Capital and Class, no.60, pp. 61-94.

See A.Tal (2000) ' The fiction of the end of the conflict', in Ha'aretz, 27 July. (٢٨)

I. Pappe (2000) 'Israel at a Crossroads Between Civil Democracy and Jewish (٢٩)
Zealotocracy', in Journal of Palestine Studies, vol.xxix, no.3, Spring, pp. 34-44.

Y. Sheldeg (2000) The New Religious in Israel: Recent Developments Among (٣٠)
Observant Jews in Israel, Jerusalem, Keter (Hebrew).

Y. Peled (1998) 'Towards a Redefinition of Nationalism in Israel - The Enigma of (٣١)
Shas', in Ethnic and Racial Studies, vol.21, no.4, July.

S.Fisher (1999) 'Shas Movement' in '50 To 48' Theory and Criticism, special (٣٢)
issue, Van -Leer Institute , hakibbutz- Hameuchad, pp. 175-85 (Hebrew).

D. Gotwin (2000) in Mikarov, no.3, Winter. (٣٣)

Uri Ram (1999) 'Between Weapons and Economy: Israel in Global Era', in Israeli (٣٤)
Sociology, vol.2, no.1, Tel Aviv University, pp. 99-146 (Hebrew); Pappe (2000) 'Israel at a Crossroads'.

P. Hirst and G. Thompson, (2000) Globalisation in Question, second edition, (٢٥)
Cambridge, Polity; L. Panitch (ed.) 'Between Globalism and Nationalism', Socialist Register, London, Merlin; L. Panitch (2000) 'The New Imperial State', in New Left Review, March-April.

See D. Gotwin in Weitz, Between Vision and Revision, p. 343. (٢٦)

Ram (1999) 'Between Weapons and the Economy', p. 136. (٢٧)

الفصل الرابع

الصهيونية وما بعد الصهيونية ومناهضة الصهيونية فى إسرائيل : صراع اليهود والعرب على طبيعة الدولة .

أسعد غانم

شغل السجال المتعلق بما بعد الصهيونية فى السنوات الأخيرة أعمدة الصحف وحظى بتغطية واسعة من فى وسائل الإعلام، ويمكن القول أن الاهتمام الذى ظهر فى الإطار الجديد للتحليل الذى طرحه المشتغلون بالعلوم الاجتماعية وبتأريخ الصراع الفلسطينى – الإسرائيلى، يعد وبدون شك واحداً من أهم الإبداعات الإيجابية فى تاريخ الجماعة الأكاديمية فى إسرائيل. وقد حققت مجموعة من الأساتذة الشباب بقيادة د. "بنى موريس" من جامعة بن جوريون بالنقب هذه "الاكتشافات" الجديدة، إلى جانب د. إيلان بابيه من جامعة حيفا بالتعاون مع عدد من المؤرخين "الجدد"، وتعد هذه الاكتشافات نوعًا من إماطة اللثام، وبتحليل مراجع للتاريخ الحديث، عن الصراع الشرس والدموى. وترتب على الحقائق التى كشف عنها موريس وبابيه وآخرون، إلى جانب علماء اجتماع مثل د. يورى رام من جامعة بن جوريون ود. يوآف بيليد من جامعة تل أبيب وآخرين، تركيز الاهتمام على فهم التاريخ فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين وفى الوقت الحاضر وكانوا من الشجاعة إلى حد التنبؤ بالمستقبل.

وليس من شك أن كتابات علماء الاجتماع عن التطورات الحديثة فى المجتمع الإسرائيلى لم تكن ممكنة أو على الأقل لم تكن تقدر على شق طريق جديد بدون كتابات

أسلافهم ممن شككوا فى الروايات الصهيونية للصراع وخصوصًا تلك المتعلقة بممارسات العنف والوحشية لطرد الفلسطينيين من وطنهم وتحويلهم إلى معسكرات لاجئين فى البلدان المجاورة. وقد تعيَّن على هؤلاء المؤرخين أن يتعاملوا مع مجموعة متنوعة مع التحديات الأشد خطورة فى سبيل نشر ما توصلوا إليه من اكتشافات فى بحوثهم، وبالإضافة إلى نشر معطيات جديدة حول موضوع ظل يدرس لسنوات طويلة وبدا لأول وهلة أنه لا يقدم جديداً، فقد ركز هؤلاء المؤرخون على البحوث التوثيقية وكشفوا أن الرواية التاريخية لإسرائيل كما تم نشرها على نطاق واسع فى إسرائيل والعالم تحفل بتشوهات كاملة، كما زيفت لمصلحة طرف واحد فى إطار الجدل السياسى والحرب الدعائية بين إسرائيل والوطن العربى. كما تعيّن على هؤلاء الأساتذة أن يتعاملوا مع تلك الرواية التى نجحت وتم تسويقها بكفاءة من قبل المؤرخين الإسرائيليين الرسميين والتى تجافى أى منطق وزعمت بأن اليهود هم الذين كانوا فى خطر وأنهم وحدهم الذين عانوا من نتائج الصراع ومن أجل إقامة دولة إسرائيل. ومن المعروف أن غالبية الرأى العام الإسرائيلى يجرى وراء الدعاية الرسمية لحكوماته رغم ما رسخته بعض مقولات السجال ما بعد الصهيونى المعاصر، ومن هنا نظروا إلى الأساتذة الجدد وأفكارهم بعداوة وانساقوا خلف المؤسسة الأكاديمية والمؤسسة السياسية فى كيل الاتهامات بالتعاون مع العدو وكراهية الذات إلى جانب أوصاف سلبية كثيرة ضد هؤلاء المؤرخين بيد أن أفكار هؤلاء أحدثت صدى ملموساً بين كثير من العرب الفلسطينيين والعرب. ولكن الجانب السلبى يتجلى فى أنهم لم يأتوا بجديد بل انحصر جهدهم فى مجرد تكرار لحقائق تاريخية وثقت ونشرت بالفعل على يد كثير من المؤرخين الفلسطينيين والعرب، بل إن هذه الحقائق يعلمها كبار السن أو الآباء الفلسطينيون الذين كانوا شهوداً على ما حدث فى عام ١٩٤٨ والتى ينقلونها لأطفالهم كلما سنحت الفرصة.

ومن الجدير بالذكر أن حجج الاتجاه ما بعد الصهيونى والتى قدمها علماء الاجتماع سالفو الذكر أقيمت أساسًا على مقولات "المؤرخين الجدد"، وهذا الاتجاه استطاع إحداث جدل حول الماضى وطرح بديلاً علميًا وتجريبيًا لتحليل وفهم الموقف

المعاصر فى المجتمع الإسرائيلى. وسوف يركز هذا الفصل على هذه الحجج مع تقييم دلالتها بالنسبة للفلسطينيين فى إسرائيل.

ومن رأيى أن الاختبار الدقيق لتطور السجال ما بعد الصهيونى فى إسرائيل يتم عبر فهم موقف الأقلية الفلسطينية فى مواجهة الدولة وفى ضوء التغيرات المتوقعة فى مواقف وتوجهات الأغلبية اليهودية وكذلك التغيرات التى يمكن أن تطرأ على السياسة التى تتبعها الدولة فى مواجهة الأقلية الفلسطينية، وأنا لا أملك الجديد أو الكثير لأقوله بخصوص السياسة الرسمية الحالية تجاه الأقلية الفلسطينية فى إسرائيل أو ما يتعلق بموقف الأقلية الفلسطينية كرد فعل على هذه السياسة لأننى سبق أن تناولت هذا الموضوع فى مكان آخر(٢).

وسوف يتناول هذا الفصل بعدين رئيسيين يتناسبان مع موضوعه: البعد الخاص بموقف الغالبية اليهودية نحو الأقلية الفلسطينية ومكانتها فى الدولة من جهة وموقف هذه الأقلية من الصهيونية ومن طبيعة دولة إسرائيل من جهة أخرى. وتفترض الدراسة أن مواقف الكتلتين اليهودية والفلسطينية تختلف جذرياً تجاه المقولات والأفكار الواردة فى سياق الاتجاه ما بعد الصهيونى، إذ يتبنى اليهود القيم الصهيونية التقليدية بينما يتخذ العرب مواقف معادية للصهيونية بقوة، ومع ذلك تتفق المجموعتان من الناحية الشكلية على أنهم مواطنون فى دولة واحدة لكن هذا "الاتفاق" الشكلى لا يتضمن مع ذلك أية إمكانية لتطور هوية "إسرائيلية" مشتركة كما هى الحال فى أى بلد ديمقراطى آخر.

الالتزام العام ليهود إسرائيل بالطبيعة اليهودية الصهيونية والعرقية للدولة :

ظهرت الصهيونية كحركة قومية تطمح إلى إنشاء دولة يهودية فى نهاية القرن التاسع عشر، حيث قررت مجموعة منتقاة من المفكرين المؤمنين باليهودية المبادرة بالعمل تحت راية القومية التى بدأت فى الظهور فى أوروبا، وكذلك فى إطار سياسة التمييز والعنصرية للنظم الأوروبية ضد أعضاء التجمعات اليهودية. وقد استندت

الصهيونية أساساً إلى الحركات القومية والعرقية التى تطورت فى وسط وشرق أوروبا والتى زعمت أن هناك علاقة دموية أو عنيفة بين كل أعضاء الجماعة الإثنية مع توافر طموحات لدى المؤسسين والمنظرين لنسج خيوط حقيقية أو متخيلة لتاريخ وثقافة ودين وأصول مشتركة بما يتضمن الموقع الجغرافى الذى يتصورون أنه الموطن الأصلى للمجموعة.

وقد نظر الأوروبيون، بما فى ذلك أعضاء من التجمع اليهودى، بعين الشك إلى الحركة الجديدة، ومع ذلك تمكنت هذه الحركة وبخطوات وئيدة من جذب مجموعات مختلفة من اليهود فى بولندا وألمانيا وإمبراطورية النمسا والمجر وروسيا وغيرها، كما أقنعتهم بالحاجة إلى الهجرة لفلسطين والتى كان يطلق عليها "إريتز إسرائيل" أو "أرض إسرائيل" أو " القدس"، ولم يزد عدد أفراد موجة الهجرة الأولى من أوروبا الشرقية بين عامى ١٨٨٠-١٨٨٢ عن بضع عشرات وأقل بالتأكيد من ألف فرد، وتلت ذلك موجات إضافية من المهاجرين اليهود إلى فلسطين ما أدى إلى الإسراع بعملية إقامة إسرائيل فى عام ١٩٤٨ . وبالإضافة إلى عشرات الآلاف من اليهود الذين عاشوا فى إسرائيل وكذلك الزيادة الطبيعية، تشكّل ما يعرف الآن بالأغلبية اليهودية فى البلاد بنسبة ٨٢٪ أو حوالى ٥ مليون من إجمالى ٦ مليون هم مواطنو إسرائيل.

وتعرض المهاجرون اليهود قبل وصولهم إلى فلسطين إلى ألوان شتى من الإقناع حول المشروع القومى اليهودى، حيث لجأت الحركة الصهيونية وممثلوها كالمنظمة الصهيونية العالمية إلى التعليم والدعاية كأدوات للإقناع، وقد استغلت التاريخ الخاص بكل منطقة لكى تقنع سكانها اليهود بالحاجة إلى الهجرة لفلسطين والمشاركة فى بناء دولة يهودية فى أرض الأجداد. وليس من شك أن جهود الحركة الصهيونية قد أثمرت وهو ما بدا فى هجرة عشرات الآلاف من بلادهم الأصلية إلى فلسطين.

ويُلاحظ أن الغالبية الساحقة من اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين لم يعرفوا اللغة العبرية قبل وصولهم، بل كانت معرفتهم بالتاريخ اليهودى والثقافة اليهودية وحتى الديانة اليهودية وشعائرها قليلة وسطحية. وبنفس المعنى تميز تمسكهم بدولة يهودية

عرقية بالضعف والتطور البطيء. ولكن وبفضل جهود الدولة والنخب القائدة تعرض اليهود المهاجرون لعمليات متسارعة من تنمية الالتزام أو الولاء لمشروع يهودى عرقى قومى وقد أدت مثل هذه العمليات إلى زيادة درامية فى مستوى ولاء اليهود للدولة اليهودية ولأهدافها الصهيونية. وقد ساعد هذا الالتزام الدولة وقادتها على المضى قدماً نحو تحقيق الأهداف الصهيونية وتعزيز الدولة الصهيونية مما كان له آثار ضارة جداً بالفلسطينيين أصحاب الأرض فى إسرائيل والضفة الغربية وقطاع غزة.

ويمكن القول إن الكتابات عن موقف الأغلبية اليهودية من الأقلية العربية فى إسرائيل وما يتفرع عنها من قضايا مثل الصراع الإسرائيلى- الفلسطينى وتسويته، والاعتراف بالفلسطينيين كشعب وليس فقط كجزء من أمة عربية أوسع، وكذلك العلاقات مع العرب كأفراد ومساواة الفلسطينيين أفراداً أو شعباً بيهود إسرائيل تدور كلها حول نوعين رئيسيين من الأسئلة :

النوع الأول يتعلق بالتغير فى اتجاه الغالبية اليهودية ناحية العرب مواطنى إسرائيل والشعب الفلسطينى عموماً الذى يشكل العرب الإسرائيليون جزءاً منه. والسؤال هنا هو : هل حدث تغير من هذا النوع ؟

النوع الثانى يرتبط بالسؤال عما إذا كانت التحولات العاصفة فى أوساط اليهود ذات علاقة بالعرب والقضايا المرتبطة بهم ؟ وهل يعنى موقف اليهود تجاه العرب فى إسرائيل أن هؤلاء اليهود يشكلون جماعة متجانسة ؟

وبالنسبة للسؤال الأول تطرح الأدبيات مجموعتين متناقضتين من الإجابات، فهناك أولاً نموذج يمكن تسميته "الثبات على موقف محدد" ويتمثل فى التصور الشائع فى الوطن العربى وفى أوساط الفلسطينيين وقطاعات من المواطنين العرب فى إسرائيل[٣]، ومفاده أن اليهود يتبعون مواقف متشددة تجاه المواطنين العرب فى إسرائيل ويعلنون عن توجهات صارمة أصبحت أكثر تشدداً عبر السنوات الماضية وهذا النموذج تعبر عنه كتابات مثل المؤلفات التى أصدرها الباحث الفلسطينى خليل نخلة[٤] (١٩٧٨، ١٩٨٢) والذى ذهب إلى أن السنوات الماضية شهدت إعلان اليهود عن مواقف جامدة تجاه

المواطنين العرب فى إسرائيل وتبنيهم لتوجهات متشددة لا تعرف الحلول الوسط بخصوص المسائل المتعلقة بالعرب وتراثهم وحقوقهم وممتلكاتهم.

وعلى النقيض من "نخلة"، قام "سامى سموحة" فى عام ١٩٩٢(٥) بتطوير نموذج يمكن أن يطلق عليه "نموذج المخرج أو القابلية للنفاذ" والذى يرى أن اليهود يعبرون وبشكل متزايد عن اتجاهات تصالحية جهة العرب مع مرور السنين، ففيما يتعلق بضرورة التعايش مع الإسرائيلى العربى فى صورة علاقات شخصية مع العرب كمثال وكذلك تسوية المشكلة الفلسطينية وإعطاء العرب حقوقًا متساوية، يرى سموحة أن الموقف اليهودى يتميز برغبة متنامية فى التقارب مع العرب وتفهم احتياجاتهم ومطالبهم ومواقفهم.

وفيما يتعلق بالسؤال الثانى والمرتبط بوجود توجهات يهودية متباينة ناحية العرب، توجد ثلاثة نماذج : يطرح نخلة النموذج الأول عندما يدرس اتجاه اليسار الإسرائيلى نحو مظاهرات يوم الأرض فى عام ١٩٧٦، إذ يرى أن كل اليهود الإسرائيليين باستثناء مجموعات ضئيلة من غير الصهاينة تتبنى الموقف نفسه تجاه المواطنين العرب فى إسرائيل، فحتى اليسار الصهيونى فى إسرائيل يتبنى مواقف تتشابه مع التيارات السياسية الأخرى داخل الأغلبية اليهودية والتى ترفض العرب وتؤيد نزع ممتلكاتهم من أجل مصالح "يهودية"، كما تنعدم لديهم الرغبة فى التعامل مع قضية مساواة العرب بالأغلبية اليهودية وقبولهم كمواطنين متساوين(٦).

وبالنسبة للنموذج الثانى والذى قدمه "إيان لوستيك" **Lustick** فى كتابه عن سياسة إسرائيل تجاه العرب(٧)، فإنه يرى إمكانية تقسيم اليهود إلى مجموعتين رئيسيتين هما :

* من يؤيدون الجناح اليمينى.
* من يساندون الجناح اليسارى فى الخارطة السياسية الإسرائيلية.

وبالنظر إلى موقفهم من المواطنين العرب فى إسرائيل، ما يلاحظ فى هذه المجموعات أن مؤيدى اليسار يتخذون توجهات تصالحية أكبر من مؤيدى اليمين،

لكن هذا الاختلاف لا يدل على مغزى معين خصوصًا عندما يتعلق الأمر بمسألة الرغبة في خلق إدارة مشتركة للدولة، بل تنحصر الخلافات أساسًا فى المسائل العملية التى يتبناها الجناح المعتدل أو الجناح المتطرف ولكن فى إطار من التراضى العام على وصف إسرائيل كدولة يهودية ودولة اليهود وعلى ضرورة ضمان الهيمنة أو التسامى اليهودى.

ويطرح سامى سموحة النموذج الثالث(٨) ويرى أن الأغلبية اليهودية تنقسم إلى أربع مجموعات متميزة فى اتجاهها ناحية العرب. وأولها التيار "التصالحى"، ويعبر عنه الليبراليون أساسا ممن يؤيدون إعطاء المواطنة الكاملة للعرب ومساواتهم باليهود واندماجهم فى المجتمع الإسرائيلى، ولا يرى هؤلاء أى تناقض بين الصهيونية والديمقراطية من زاوية أن التناقض الفعلى يأتى فقط من الطبيعة اليهودية الصهيونية للدولة. وهناك ثانيًا التيار البراجماتى وهو وإن كان يرغب فى إعطاء المساواة للعرب لكنه يصر على ضمان المصالح الأمنية للدولة وطبيعتها اليهودية الصهيونية. ويساند هذا الاتجاه مساواة أكبر للعرب ويرفض فرض النظام العسكرى عليهم ويدعم جهود تخفيف أو تذويب الفوارق الاجتماعية الاقتصادية بين اليهود والعرب، وإن كان يقر بأن الدولة لم تفعل الكثير لصالح العرب.

وهناك ثالثًا التيار "المتشدد" والذى يعطى الأولوية لاحتياجات الأمن الخاصة بالدولة ويهودها وكذلك للشخصية الصهيونية للدولة ويفضل الطابع اليهودى الصهيونى للدولة على طابعها الديمقراطى، كما يقف مع السيطرة الصارمة على العرب، إذ يعتقد أنه من المستحيل الاعتماد على العرب ويرى أن العرب يشكلون خطراً محتملاً على أمن الدولة، كما يرفض الاقتناع بأن ردم الفجوة بين العرب واليهود هدف رئيسى للدولة. وهناك أخيراً التيار "الاستبعادى" والذى يعتقد أن على العرب قبول الهيمنة اليهودية دون اعتراضه إلا فعليهم أن يغادروا البلاد ويرى أنصار هذا الاتجاه أن ذلك يُعد هدفًا ينبغى أن تتطلع إليه الدولة ولا يرغب أنصار هذا التيار فى قبول أن يكون عربى فى موضع بسلطة فى أى عمل، بل يؤمنون بأن الدولة فعلت الكثير من أجل العرب.

وتطرح هنا هرتزوج" النموذج الرابع[٩] وتقسم اليهود إلى خمس مجموعاتهم بالنظر إلى مواقفهم من العرب: المجموعة الأولى تسمى "القومية المتشددة" وتساند توصيف إسرائيل بمعايير السيطرة اليهودية المطلقة وتصر على الطابع الفريد للمشكلات الأمنية التى تبرر أى موقف صارم ضد العرب. ويتمثل الافتراض الأساسى لهذا التيار فى أن عرب إسرائيل ينتمون إلى خانة العدو وسوف يظلون كذلك ومن ثم ينبغى التعامل معهم باستمرار بالشك ووضعهم تحت السيطرة والرقابة، ويمثل مؤيدو الأحزاب اليمينية هذا التيار. وهناك ثانياً التيار القومى الليبرالى الذى ينحو إلى أن معاملة اليهود للعرب ينبغى أن تكون براجماتية من أجل تحييدهم كخطر أمنى وتقديم إغراءات لهم حتى يظهروا الولاء الكامل للدولة، حيث يعتقد أنصار هذا التيار بوجود عرب "طيبين وموالين" ينبغى معاملتهم بالحسنى وعرب شريرين ومعادين يجب أن يعاملوا بقبضة حديدية، ويقوم المحور الأساسى لتفكير مؤيدى هذا التيار على الاعتقاد بأن العرب يمكن تحويلهم إلى الولاء الكامل للدولة اليهودية. ويتمثل مؤيدو هذا التيار فى حزب الليكود وبعض مؤيدى حزب العمل. ويُطلق على التيار الثالث "الديمقراطية اليهودية" والذى يؤمن بإمكانية إعطاء العرب مساواة تامة بدون تقويض الطبيعة اليهودية الصهيونية للدولة ويأتى أنصار هذا التيار من قطاعات واسعة من حزب العمل. أما التيار الرابع فهو تيار "المساواة للكل" حيث يحبذ إعطاء المساواة التامة للعرب على قاعدة المواطنة المشتركة مع اليهود كما يؤكد الطبيعة الديمقراطية والمتساوية للدولة وأن ذلك يجب أن يتم التأكيد عليه فى ضوء التناقض بين الطبيعة الديمقراطية والطبيعة اليهودية للدولة. وهذا التيار يعبر عنه أساساً مؤيدو اليسار الصهيونى. أما التيار الخامس فيمكن أن نطلق عليه "لا توجد مشكلة" من حيث تأكيده على ضرورة المساواة المطلقة بين اليهود والعرب وأن الديمقراطية يجب أن تعلو على الصهيونية فى أى ظرف، ومن هنا وطبقا لهذا التيار يتساوى العرب كمواطنين فى أى جانب، ويتمثل هذا التيار فى مجموعة صغيرة من غير الصهاينة أو المعادين للصهيونية فى أوساط اليهود.

وفيما يلى سوف نتعرض بالتحليل للأدبيات والتصنيفات المختلفة للاتجاهات اليهودية نحو العرب، وهناك افتراض أول أطرحه يذهب إلى أن المهاجرين اليهود تعرضوا لعملية

-٤

تجنيد أو توعية جعلتهم يزيدون من ولائهم للدولة اليهودية – الصهيونية وأهدافها. وقد اضطلع بعملية التجنيد عدد من المؤسسات التى شيدت الدولة قبل الاستقلال ثم تولت الدولة وفروعها هذا الأمر حتى اليوم(١٠). أما الافتراض الثانى فيتعلق بالقول أن الأغلبية اليهودية عبرت عن التزام عال بالدولة اليهودية وأهدافها الصهيونية وتم التعبير عن ذلك بعدد من الشعارات، وأن هذا الالتزام لم يتراجع مع مرور السنين. ويتضمن الافتراض الثالث القول أن هناك اختلافات بين التيارات الأربعة السياسية والأيديولوجية الرئيسية فيما يتصل بمستوى الالتزام بالدولة اليهودية – الصهيونية العرقية، ولكنها لا تناقش فى وجود هذا الالتزام، وفيما يلى سوف أركز على الافتراضين الأولين، أما الافتراض الثالث فقد تناوله آخرون مثل سموحة وهرتزوج، ولدواعى حيز الدراسة لن أكرر وجهة نظر مشابهة للآخرين، ولكن سوف أشير فقط لأعمالهم المتصلة بالموضوع(١١).

الالتزام اليهودى بالطابع الصهيونى العرقى للدولة تجاه الفلسطينيين فى إسرائيل :

يؤمن اليهود فى إسرائيل بقيم عرقية متطرفة راسخة تحظى بالقبول من الجميع، وفى التحليل الأخير لا يحفل اليهود بأمر دولة محايدة ولكن بدولة تلتزم باهتماماتهم وتعمل على خدمتهم حتى لو كان ذلك على حساب مواطنيهم الآخرين(١٢). فقد أظهر استطلاع أجرى عام ١٩٩٥ أن غالبية اليهود فى إسرائيل يساندون الدولة العرقية وسياستها تجاه الأقلية الفلسطينية – العربية، فاليهود ينظرون إلى إسرائيل كدولة يهودية بل دولة للشعب اليهودى، ويدعو معظمهم (٩٦,٤٪) إلى المحافظة على الأغلبية اليهودية فى الدولة، فهم يطالبون بالحفاظ على الأغلبية اليهودية وعلى الفكرة العامة التى تستند عليها ويدعون إلى تعزيزها على عدة مستويات. ويلاحظ أن التغير عبر السنين يثير الشكوك، فهناك حالة مد وجزر فى مسألة الالتزام بالمظاهر المختلفة للطابع اليهودى للدولة (انظر جدول رقم ٥-١). ومن منظور تاريخى يوجد بالفعل تراجع طفيف فى نسبة من يعرّفون إسرائيل على أنها وطن اليهود، ولكنها من الصغر بحيث يصعب الحديث عن وقوع تغير حاد على أى المستويات. فغالبية اليهود فى الحاضر (٧٣,٤٪ حسب استطلاع أجرى عام ١٩٨٠، ٧٢,١٪ حسب استطلاع عام ١٩٩٥)،

مثلما كانت فى الماضى، تؤمن أساسا بأن إسرائيل هى وطن اليهود. وقد ظهرت نفس النسبة فى أحدث استطلاعات الرأى (٧٢٪) والتى عرفت إسرائيل من الناحية القانونية بأنها دولة الشعب اليهودى من دون أن يشمل ذلك المواطنين العرب، وكان ٢٧,٩٪ فقط راغبين فى تأييد معادلة مفادها أن إسرائيل هى وطن مشترك للعرب واليهود.

(جدول رقم ٥ - ١)

كيف يعّرف اليهود إسرائيل (عينة اليهود فقط)

إسرائيل اليوم هى	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٨٨	١٩٩٥
وطن اليهود	٧٣,٤٪	٧٧٪	٧٦,٦٪	٧٢,١٪
وطن مشترك لليهود والعرب	٢٦,٢٪	٢٢,٥٪	٢٢,٤٪	٢٧,٩٪
وطن العرب	٠,٣٪	٠,٥٪	١٪	صفر

ويدل الاتجاه نحو طبيعة يهودية - صهيونية للدولة على رسوخ فى مواقف معظم يهود البلد، ومن الصحيح القول أن هناك تراجعًا فى النسبة المئوية لمن يفضلون الطابع اليهودى - الصهيونى للدولة مع مرور السنين (من ٧٦٪ فى عام ١٩٨٠ إلى ٥٩,١٪ فى عام ١٩٩٥)، ولكن ليس معنى ذلك أن هؤلاء انتقلوا إلى الجانب الآخر بما يؤدى لتخفيف طبيعة الدولة هذه. بل إنهم تحولوا إلى تأييد فكرة أن الحالة القائمة ينبغى الإبقاء عليها كما هى (١٩,٤٪ فى عام ١٩٨٠ و٣٥,٦٪ فى عام ١٩٩٥)، وهناك تفسيران ممكنان لذلك التحول. يشير الأول إلى أن بعض اليهود صاروا أكثر اعتدالاً ولكن ببطء ويعتقدون بعدم وجود حاجة لتعميق الطابع اليهودى - الصهيونى للدولة، أما التفسير الآخر فهو أن بعض اليهود يعتقدون أن الطبيعة اليهودية - الصهيونية قوية بما فيه الكفاية ولا تحتاج إلى تأكيد. ومن ثم لا يدل التغير على أى تعديل فى المبادىء بما يؤشر على حدوث طفرة فى رغبة اليهود فى توافق حول الطابع اليهودى - الصهيونى للدولة، بل لقد تراجعت بالفعل نسبة من يساندون فكرة أن الطابع اليهودى - الصهيونى للدولة ينبغى تخفيفه بين عامى ١٩٨٥ و ١٩٩٥ .

(جدول رقم ٥ – ٢)

موقف الأغلبية اليهودية من الطابع اليهودى – الصهيونى لإسرائيل (عينة اليهود فقط)

هل إسرائيل الحالية داخل الخط الأخضر هى دولة يهودية صهيونية بأقلية عربية؟
ما هو رأيك فى الطابع الصهيونى للدولة ؟ (٪)

	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٩٥
يجب تدعيمها	٧٦	٦٢,٧	٥٩,١
يجب الإبقاء على ما هى عليه	١٩,٤	٣١,٣	٣٥,٣١
يجب تعديلها	٤,٦	٦,٠	٥,٤

فقانون العودة يعطى اليهود تفوقًا عدديًا ساحقًا ويسمح لهم، إلى جانب أشياء أخرى، بالحفاظ على الطابع اليهودى – الصهيونى للدولة، حيث يمنح أى يهودى فى العالم حق الهجرة لإسرائيل والاكتساب الفورى للجنسية على قدم المساواة مع المستوطنين اليهود من زمن طويل، ولكنه يرفض ذلك بالنسبة للمواطنين الآخرين بمن فيهم العرب. ويحظى هذا القانون حتى اليوم بتأييد غالبية اليهود (٦٨.١٪) والتى ترى ضرورة الإبقاء على القانون، فى حين يقف ٣٪ فقط مع إلغائه.

(جدول رقم٥ – ٣) "عينة يهودية فقط"

ماذا تفضل فى حالة وجود تناقض بين الطابع الديمقراطى– القائم على المساواة للدولة وطابعها اليهودى – الصهيونى وهل تضطر للاختيار بينهما ؟ (٪)

	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٨٨	١٩٩٥
أفضل بالتأكيد طابعها الديمقراطى – القائم على المساواة .	٤١,٧	٢٣	١٨,٧	٢١,٩
أعتقد أن تفضيل طابعها الديمقراطى القائم على المساواة لا يمكن حدوثه .		١٨,٦	٢٧,٢	٢٣,٨
أعتقد أن تفضيلى لطابعها اليهودى الصهيونى ولكن ذلك ليس مؤكداً .	٥٨,٣	٢٧,٩	٣٦,٩	٢٤,٦
أفضل بالتأكيد طابعها اليهودى – الصهيونى .		٣٠,٥	١٧,٢	٢٩,٧

(جدول رقم ٥ - ٤)

هل ينبغى أن تعطى الدولة معاملة تفضيلية لليهود أو العرب ؟

	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٨٨	١٩٩٥
تفضيل عال لليهود	٦٦,٦	٥٩,١	٤٧,٩	٤٥,٨
تفضيل جزئى لليهود	١٩,٢	٢١,٧	٢٥,٩	٢٨,٣
لا تفضيل لأى من اليهود أو العرب .	١٥,٧	١٨,٨	٢٥,٥	٢٥,٦
تفضيل جزئى للعرب	٠,٣	٠,٤	٠,٧	٠,٢
تفضيل عال للعرب	٠,١	صفر	صفر	٠,١

ورداً على سؤال عما إذا كان يمكن للدولة أن تجمع بين الطبيعتين اليهودية والديمقراطية وهل يختار اليهود أى منهما، فضّل معظم اليهود الطابع اليهودى على المكون الديمقراطى، وظل هذا التفضيل قائماً عبر السنوات الماضية. فقد حبّذ أكثر من نصف اليهود العيش فى دولة يهودية على العيش فى دولة ديمقراطية غير يهودية، وهذا التحبيذ يتماشى مع موقف مشابه لليهود بخصوص دور الدولة فى الصراعات بين مواطنيها أخذا فى الاعتبار تحدرهم أو أصلهم القومى والاثنى، فاليهود يؤمنون بأن الدولة يجب أن تفضل اليهود على مواطنيها العرب، كما يدعم غالبية اليهود (حوالى ثلاثة أرباعهم) فكرة أن الدولة هى فاعل يتدخل لصالح اليهود وأن الدولة لابد أن تحابى اليهود إلى أقصى درجة أو أحيانا على الفلسطينيين العرب.

وفيما يتعلق برموز معينة وهيمنة اليهود عليها، لا يرغب معظم اليهود فى إدخال أى نوع من التغيير عليها لكى تتضمن العرب وتمنحهم تمثيلاً ما فى المستوى الرمزى،

فقد عارضت الأغلبية (٩١.١٪ فى استطلاع أجرى عام ١٩٨٠ و٨٥.٦٪ فى استطلاع أجرى عام ١٩٩٥) أى تغيير فى رموز الدولة مثل العلم والنشيد الوطنى لتمثيل العرب وتضمينهم فيها. فقد أصروا على هذه الرموز اليهودية وعلى انبثاقها من التراث اليهودى، حيث يعتبر اليهود فى إسرائيل أن هذه الرموز حكر عليهم ولا يرغبون فى السماح للعرب بدور فى صياغتها.

يضاف إلى ذلك أن النسبة الكاسحة من اليهود لا تحبذ دمج العرب مؤسسيًا بل تفضل استمرار الهيمنة اليهودية المنفردة، فقد بيّن استطلاع للرأى تم فى عام ١٩٩٥ أن نسبة كبيرة من اليهود (٤٠.٥٪) عارضوا دخول الأحزاب السياسية العربية فى ائتلاف برلمانى على قدم المساواة مع نظيراتها اليهودية وأن تتولى مسئولية كاملة فى صناعة السياسات العامة، فى حين قبلت مجموعة كبيرة أخرى (٣٨.٦٪) تشكيل الأحزاب السياسية العربية لتحالف ولكن بشروط معينة. وقد تبين أن نحو ثلث اليهود (٣٢.٢٪ فى عام ١٩٩٥) يعتقدون أن اليهود فقط يحق لهم العمل فى الوزارات الحكومية، بينما رأى ٢٧٪ أن اليهود والعرب معًا ينبغى تشغيلهم فيها ولكن مع تفضيل اليهود أولاً. وكان ٢١.٨٪ فقط هم الذين اعتقدوا بضرورة توظيف اليهود والعرب على قدم المساواة، بينما أيد ١٩٪ توظيف اليهود والعرب فى أجهزة الخدمة المدنية تبعًا لنسبة كل منهما إلى إجمالى عدد السكان.

وطبقا لاستطلاع عام ١٩٩٥، ساند يهود كثيرون فرض حظر قانونى على بعض الأحزاب السياسية العربية ومنع أخرى من التمثيل فى الكنيست، حيث أيد نحو نصف اليهود (٤٥.٦٪) حظر الحزب الشيوعى، فيما عارض الربع فقط (٢٥.٣٪) هذا الإجراء (وتحفظ الباقون على ذلك). لقد اتخذوا هذا الموقف رغم أن الحزب الشيوعى يجمع بين اليهود والعرب ومعروف بمواقفه المعتدلة حتى وإن كان معظم ناخبيه من العرب. كما اتضح أن غالبية اليهود (٧٢.٢٪) تعارض أو لا تحبذ السماح للحركة الإسلامية فى إسرائيل، والتى تعبر عن قطاع مهم من العرب فى البلاد، بالمشاركة فى انتخابات الكنيست. هذا فضلاً عن أن عدداً كبيراً من اليهود (٣٠.٩٪) يعتقدون أن العرب يجب حرمانهم حتى من حق التصويت فى انتخابات الكنيست. وعلى وجه الإجمال

يمكن القول إن غالبية اليهود ليسوا سعداء بواقع أن الأحزاب "العربية" التى تمثل المصالح العربية تشارك فى انتخابات الكنيست، ذلك أن قطاعات واسعة من السكان اليهود يعتقدون أن الكنيست كمؤسسة ينبغى أن تقتصر فقط على الأحزاب اليهودية التى تمثل المصالح اليهودية.

إن ما يجرى من عزل اجتماعى بين اليهود والعرب كجزء من بنية الفصل التى تبعد اليهود عن العرب بحيث تكرس المنافع للمواطنين اليهود فقط هو أحد جوانب السياسة العرقية، وتحظى هذه السياسة بتأييد قطاع كبير من السكان اليهود، حيث لا ترغب النسبة الغالبة من اليهود، على المستوى الاجتماعى - الهيكلى، فى العمل تحت رئاسة العرب، وإذا ما أضفنا لذلك هؤلاء اليهود الذين يفضلون الإشراف اليهودى، نلاحظ أن معظم اليهود يحبذون على الأقل العمل تحت إشراف شخص يهودى لا عربى. وينطبق نفس التوجه والتفضيل أيضًا على من يعيشون فى مناطق منفصلة أو فى جوار مختلط مع العرب. وهذا ما يتضح من الجدولين التاليين :

(جدول رقم ٥ - ٥)

هل ترغب فى العمل تحت رئاسة مدير عربى ؟ (٪)

	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٨٨	١٩٩٥
أرفض مطلقًا	٩,٢	٨,٩	٧,٥	١١
أوافق	٢٤,١	٢٢,٩	١٧,٨	١٩,٤
أوافق ولكنى أفضل مديرًا يهوديًا	٢٣,٣	٢٠,٨	١٩,٦	٢٥,٦
أرفض	٤٣,٣	٤٧,٤	٥٥,١	٤٣,٨

(جدول رقم ٥ – ٦)

هل ترغب فى الإقامة فى مناطق يختلط فيها العرب باليهود ؟ (٪)

	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٩٥
أرفض مطلقًا	٧,١	٧,٢	٧,١
أوافق	١٦	١٧,٤	١٣,٢
أوافق لكننى أفضل اليهود	٢٢,٣	٢١,٦	٢٣,٤
أرفض	٥٤,٦	٥٣,٧	٥٦,٤

ومن حيث المنظور الثقافى، يلاحظ أن نسبة كبيرة للغاية من اليهود يرغبون فى المحافظة على سمو الثقافة واللغة العبرية ولا يفضلون مشاركة اللغة والثقافة العربية فى تطعيم الثقافة الإسرائيلية أو مشاركتهما فى صياغة مزيج ثقافى، إذ تعتقد نسبة لا يستهان بها (٣٠.١٪) أن الثقافة العربية لا ينبغى النظر إليها كمكون هام للثقافة القومية فى إسرائيل، كما يتحفظ حوالى ٣٩.٧٪ على معاملة الثقافة العربية كمقوم هام من الثقافة القومية. بل إن أغلبية كبيرة (٥٩.٩٪) تعارض بث أغان عربية فى الإذاعات العبرية، فيما يرى ٧٠.٧٪ أنه لا توجد ضرورة قانونية لأن تكتب أسماء الشوارع والأحياء بكلمات عبرية وعربية، رغم أن اللغة العربية تعد لغة رسمية للبلاد بنص القانون. كما يعارض ٤٨.٦٪ امكان مشاركة العرب واليهود فى صياغة قيم وتقاليد مشتركة.

وفى الآونة الأخيرة رفض عدد من الساسة اليهود مشاركة عرب إسرائيل على قدم المساواة مع اليهود فى اتخاذ قرارات ديمقراطية، مثل الاستفتاء الخاص بالانسحاب الإسرائيلى من مرتفعات الجولان والضفة الغربية وغزة وحتى القدس الشرقية، وهذا الرفض يحظى بشرعية بين اليهود. فطبقًا لاستطلاع عام ١٩٩٥ وافقت غالبية عينة اليهود (٥٩.٩٪) على أن غالبية اليهود هى التى يجب أن يؤخذ رأيها فى القرارات المتخذة بخصوص مستقبل الجولان والضفة الغربية وغزة، وأن وجهات نظر

العرب بشأن هذه القرارات لا يجب أن تؤخذ فى الحسبان، من حيث إنهم يرغبون بشكل آلى فى تسليم هذه الأراضى لسوريا والفلسطينيين.

ويُضاف إلى ذلك أن نسبة كبيرة من اليهود يؤيدون الطابع الإثنى/العرقى للدولة، فهم يرغبون فى الإبقاء على الوضع الحالى الذى يستبعد فيه العرب بأية حال. فغالبية اليهود لا تريد إشراك العرب فى تعريف "الإسرائيلى"، فقد دل استطلاع عام ١٩٩٥ على أن ٥١.٧٪ من اليهود أن صفة "الإسرائيلى" تنطبق فقط على اليهود وليس العرب. وعبرت نسبة كبيرة عن عدم سعادتها بوجود العرب من الأساس كما فضلت أن تستغل الدولة أية فرصة وتستخدمها فى تشجيع المواطنين الفلسطينيين على الهجرة لتقليص عددهم من مجموع السكان. وتبعا لنفس الاستطلاع اتفقت غالبية اليهود (٥٣.١٪) على تشديد الرقابة على العرب فى إسرائيل، كما فضل ٣٩.٤٪ مصادرة الأراضى العربية داخل الخط الأخضر وتخصيصها لاحتياجات التنمية اليهودية. وهذا ما يوضحه الجدول التالى :

(جدول رقم ٥ – ٧)

هل تعتقد أن الدولة ينبغى أن تستغل أية فرصة لتشجيع عرب إسرائيل على الهجرة لتقليص أعدادهم من مجموع السكان ؟ (٪)

	١٩٨٠	١٩٨٥	١٩٨٨	١٩٩٥
موافق	٣٦,٧	٣٩,٩	٤٢,٤	٣٦,٧
متحفظ	٣٥	٣٦,٩	٣٣,٧	٣٥
أرفض	٢٨,٣	٢٣,٢	٢٣,٩	٢٨,٣

من جهة أخرى يرفض اليهود إقامة دولة ديمقراطية تبنى على المساواة فى إسرائيل، فقد أشار استطلاع عام ١٩٩٥ إلى أن أغلبية كاسحة (٩١.١٪) وافقت على بقاء إسرائيل كدولة يهودية صهيونية وعدم تحولها إلى ديمقراطية تقوم على التجمعات consociational يتم فى إطارها الاعتراف بالعرب واليهود كمجموعات قومية متساوية

يجرى تمثيلها على أساس حصص تبعا لوزنها السكانى، وبحيث يكون اليهود والعرب شركاء فى إدارة البلاد. بل عبرت أغلبية أكبر مما سبق (بنسبة ٩٥,٥٪) عن عدم رغبتها فى تحول إسرائيل إلى ديمقراطية ليبرالية وأن تنتهى كدولة يهودية – صهيونية ما يعنى إلغاء سياسة اعتبار اليهود والعرب بمثابة مجموعات منفصلة، وبحيث تسمح لهم بالمنافسة الحرة، وتعطى من يود منهم التمتع بحق العيش كجيران والزواج المختلط.

وواقع الأمر أن اليهود راضون بالدولة العرقية حيث يرغبون فى دوامها بل ودعمها، فحسب المعلومات سالفة الذكر، يؤيد اليهود الدولة العرقية وسياستها تجاه المواطنين الفلسطينيين العرب الذى يعانون من الأزمة المترتبة على ذلك(١٣). وتكشف المستقاة من استطلاعات الرأى سالفة الذكر عن أن عصر ما بعد الصهيونية يوشك على اشتباك السكان اليهود مع أى شىء يخص وضعية الأقلية الفلسطينية فى الدولة، وإنه لأمر جيد أن تتوافر رغبة ما بين اليهود للتحرك تجاه الفلسطينيين فى إسرائيل فى قضايا ترتبط بالمساواة بين الأفراد وإدخال تحسينات محلية على شتى جوانب الحياة، ولكن اليهود يعارضون بحسم ويتصلبون فى تلك المعارضة للمسائل المتعلقة بمساواة العرب جماعيًا معهم فى الدولة، كما يتمسكون بطبيعة وهوية الدولة كدولة يهودية – صهيونية.

الفلسطينيون فى إسرائيل كمجموعة مناهضة للصهيونية :

فى إطار التحليل الاجتماعى السائد فى إسرائيل، يرى الأكاديميون أن الأقلية الفلسطينية تمر بعملية متسارعة من التغير شأنها ذلك فى شأن مجموعات أقلية أخرى فى البلاد الديمقراطية. فهناك افتراض يرى أنه فيما تلا حرب ١٩٤٨ والخبرة المأساوية لانهيار النظم الاجتماعية والسياسية الفلسطينية، أخذت الأقلية الفلسطينية تسلك طريقًا طبيعيًا فى مختلف جوانب تطورها، ومن ثم فأنا أطلق على النموذج الرئيسى فى تحليل تطور المواطنين الفلسطينيين فى إسرائيل "نموذج التطور الطبيعى".

ففيما يتعلق بالعلاقات مع إسرائيل كدولة يكمن الافتراض الأساسى لنموذج التطور الطبيعى فى أن الفلسطينيين فى إسرائيل اتجهوا إلى قبول وضعيتهم كأقلية قومية وسعوا إلى الاستمرار فى العيش فى إسرائيل بدون المطالبة بحق تقرير المصير داخل الدولة ودون سلخ أنفسهم عنها. بل يؤكد كثير من الباحثين على أن العرب أقروا وقبلوا الواقع القائم الذى يوجدون فيه كأقلية فى دولة يهودية وركزوا على تحسين مكانتهم كجزء من الإطار الإسرائيلى القائم، حتى ولو لم ينتج عن ذلك التحسين التمتع بمساواة تامة. وربما يكون أفضل تعبير عن قبولهم وضعية الأقلية فى الدولة اليهودية، طبقا لهذا النموذج، هو عملية "الأسرلة" 'Israelizaion' فعلى سبيل المثال، يعتقد "سموحة" أن الفلسطينيين فى إسرائيل طوروا هوية إسرائيلية قوية ومستقرة إلى جانب هويتهم الفلسطينية. وفيما يتعلق بعملية "الأسرلة" يعتقد بعض الأكاديميين أن نفوذ المجتمع الإسرائيلى والتفاعل المتزايد مع المجتمع اليهودى تسببا فى دخول الأقلية الفلسطينية فى عملية متسارعة من التحديث، وأن هذه العملية أدت إلى استيعاب سريع للقيم والتقاليد العصرية التى تختلف عما كان سائداً لدى الفلسطينيين فى الماضى كما تختلف عن القيم المتعارف عليها فى المجتمعات العربية الأخرى. ويرى سموحة فى دراسة حديثة له أن المواطنين العرب فى إسرائيل يمرون بعملية "أسرلة" بما يفضى إلى قبولهم وضعية الأقلية فى دولة إسرائيل وإلى أن يتعاملوا مع مفاهيم من قبيل الصهيونية والطابع اليهودى – الصهيونى للدولة. والواقع أن سموحة يزعم أن الفلسطينيين فى إسرائيل صاروا يتقبلون مكانتهم المتدنية فى الدولة اليهودية – الصهيونية ويتكيفون مع ما يرغب اليهود فى إعطائهم ويرضون بحلول وسط فيما يتعلق بمسألة الحقوق الأصيلة بما قد يشير إلى احتمال تحقق مساواة كاملة وأصيلة للفلسطينيين فى إسرائيل(١٤).

بيد أن المعلومات التى توافرت لى من إجراء دراسة ميدانية عن التطلعات السياسية للفلسطينيين فى إسرائيل تتناقض مع مثل هذه الافتراضات، فقد دلت هذه المعلومات على أن الفلسطينيين فى إسرائيل يعبرون عن إرادة قوية فى المساواة مع الأغلبية اليهودية كما يؤيدون بشدة وجهات النظر المناهضة للصهيونية ورفض الطبيعة اليهودية – الصهيونية للدولة(١٥).

فالغالبية العظمى من الفلسطينيين فى إسرائيل تريد المساواة التامة بين اليهود والمواطنين العرب فى البلاد فى حين يرغب عدد قليل للغاية فى "مساواة شبه تامة"، حيث توجد مجموعة غير مؤثرة تشعر بالسعادة مع "مساواة جزئية" أو تعتقد أن "المساواة ليست ضرورية". ولكن ما هو أساس المساواة التى يرغب الفلسطينيون فى إسرائيل فى إنجازها؟ سأحاول الإجابة على السؤال فيما يأتى.

إن الفلسطينيين وكما تبيَّن يطالبون بتحقيق المساواة مع الغالبية اليهودية، حيث أكد معظم من أجريت الدراسة عليهم على المساواة الكاملة، ففى معرض الإجابة على السؤال : ما مدى أهمية تحقيق المساواة الكاملة فى الدولة لتحسين الوضع الجماعى للفلسطينيين فى إسرائيل؟"، ذكر ٩٣.٨٪ أن ذلك "هام للغاية" أو "هام". وقد تم التأكيد على المساواة عندما عقدنا لقاءات فى عدة مناطق تتميز بالتفاوت أو عدم المساواة بين اليهود والعرب وخصوصا من حيث الخدمات العامة وتوزيع الموارد والتوظيف فى الخدمة المدنية وحجم المشاركة فى الحكومة، والمساواة فى تحديد طبيعة الدولة وأهدافها (انظر جدول ٥ – ٨).

(جدول رقم ٥ – ٨) "عينة عربية فقط"

ما هو مستوى المساواة التى تعتقد بضرورة وجودها بين اليهود والعرب، فى المجالات التالية؟ (نسبة مئوية)

	مساواة كاملة	مساواة شبه كاملة	مساواة جزئية	لا ضرورة للمساواة
الخدمات العامة	٨٥,٥	١٠,٨	٢,٨	٠,٩
توزيع الموارد	٨٠,٣	١٤,٧	٣,٩	١,١
التمثيل السياسى	٦٩,٨	١٨,٩	٩,٥	١,٧
وظائف الخدمة المدنية	٧٦,١	١٦,٢	٦,٢	١,٥
المشاركة فى الحكومة	٦٦,٨	٢٠,٤	١١,٩	١,٢
تحديد طبيعة الدولة	٦٠,٨	٢٤,٣	١٢,٢	٢,٦
التعريف بأهداف الدولة	٦١,٤	٢١,٦	١٣,٧	٣,٣

لا يرضى الفلسطينيون فى إسرائيل بظروفهم المعيشية ويطالبون الدولة بأن تخدمهم على قدم المساواة مع اليهود عبر توزيع متساو للموارد وتقديم خدمات عامة متساوية وتوزيع وظائف الخدمة المدنية على أساس عادل والسماح لهم بالمشاركة الكاملة فى الحكومة والبرلمان، ومنحهم صوتا متساويا فى تقرير طبيعة الدولة وأهدافها. ومن رأيهم أن الدولة ينبغى أن تخدم كل المواطنين على قدم المساواة، ويطالبون من الأساس أن تكون الدولة "دولة كل مواطنيها" لا دولة تحابى مجموعة واحدة من المواطنين (أى اليهود) على حساب الآخرين، وهم يعبرون عن كل ذلك فى مطلبهم بتعديل طبيعة الدولة.

وتدل الأسئلة المرتبطة مباشرة بالدولة على رفض الفلسطينيين فى إسرائيل لطابعها اليهودى – الصهيونى المعلن عنه بوضوح، وينبع هذا الرفض من التفضيل الواضح الذى يعطيه اليهود فى كل مناطق الدولة وبخصوص مستقبلها و مسار هوية مجتمعها ومستقبل المواطنين بصفة عامة. إذ تميز أفراد العينة التى أجُريت عليهم الدراسة بوعى عال بحقيقة أن إسرائيل تخدم فقط اليهود وليس كل مواطنيها، حيث تعتقد الغالبية من الفلسطينيين (٦٦.٣٪) أن "دولة إسرائيل بأهدافها وسياستها الواضحة تعلن عن نفسها بأنها لليهود فقط"، فى حين يعتقد ٣٣.٧٪ فقط أن أهداف وسياسة إسرائيل الواضحة تشير إلى "دولة يشارك فيها المواطنون اليهود والفلسطينيون".

أية طريقة يطالب بها الفلسطينيون لإعادة النظر فى طبيعة الدولة؟ هم يعتقدون فى ضرورة تحقيق المساواة وهو الشىء الذى يشكل إشكالية وحتى أمرا مستحيلا فى إسرائيل كـ"دولة يهودية – صهيونية". من جانب آخر، يرى حوالى النصف (٤٨.٢٪) أنه " ليس من حق إسرائيل أن تتواجد كدولة يهودية – صهيونية".

(جدول ٥ – ٩) " عينة عربية فقط "

يجب أن تكون إسرائيل (نسبة مئوية)

دولة الشعب اليهودى فقط	٢,٦
دولة الشعب اليهودى ومواطنيها العرب فى إسرائيل	٢٧,٢
دولة مواطنيها العرب واليهود	٦٦,٥
دولة مواطنيها العرب فى إسرائيل واليهود والشعب الفلسطينى فى أى مكان	١١,٩
أخرى	١,٨

خاتمة :

يمكن القول إن الجدل الذى أثاره اتجاه ما بعد الصهيونية إلى جانب قوة دلالة مقولاته بالنسبة للمجتمع الإسرائيلى صار ذا أثر حاسم بشدة على كل مقومات الهوية الإسرائيلية وموضعها فى المنطقة، فالافتراض بأن المجتمع اليهودى الإسرائيلى يؤدى إلى تطور تدريجى لهوية وتقاليد ما بعد صهيونية صار يتمتع بأثر بارز بالنسبة لجدوى اندماج إسرائيل فى الشرق الأوسط والوطن العربى وكذلك ما يتعلق بالاحتمالات المستقبلية لتسوية الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى. كما أن الافتراضات الكامنة أو غير المعلنة التى طرحها هذا الجدل ما بعد الصهيونى تتمتع بأهمية بالغة الخطورة بالنسبة للقضايا الإسرائيلية الداخلية مثل الاقتصاد والسياسة وعلاقة الدولة بالمجتمع، وقد ارتبط هذا الجدل بصفة خاصة بعلاقات القوة السائدة بين المجموعات المكّونة للسكان اليهود وكذلك علاقة هذه الكتلة، إذا ما أخذت كمجموع متعدد الأجزاء، بالفلسطينيين فى إسرائيل.

ويمكن أن نتوقع أن تصحب العصر ما بعد الصهيونى تغيرات بعيدة المدى فى اتجاه الأغلبية اليهودية والدولة ناحية الأقلية الفلسطينية فى إسرائيل، بما يمكن أن يجعلهم أكثر تسامحًا وأن يشجعوا سياسات قائمة على المساواة فى العلاقة مع المواطنين الفلسطينيين. فى هذا الإطار يمكن أن يحدث تغيير ملموس فى وضعية ومكانة الفلسطينيين فى المجتمع الإسرائيلى من زاوية اهتمام الدولة بآليات للمساواة وحتى اتخاذ خطوات فعلية فى مواجهة الأقلية الفلسطينية. إن هذا يعنى فى ذاته ولدى الأغلبية اليهودية الإقرار بحدوث ظلم تاريخى بحق الفلسطينيين ومن ظلوا يعيشون داخل حدود الدولة بعد حرب ١٩٤٨، وهكذا يمكن إعادة الأراضى المصادرة بشكل تعسفى إلى مواطنيها الفلسطينيين وإلغاء حالة التمييز ضدهم وإحلال سياسة قائمة على المساواة. هذا فضلاً عن تشكيل هوية إسرائيلية موحدة أو قائمة على التوحيد وحلول نظام ليبرالى ديمقراطى أو نظام يعترف بالمجموعات الاجتماعية، محل النظام الحالى القائم على الحكم العرقى[١٦].

من جانب آخر، يمكن أن نتوقع أن يصبح الفلسطينيون فى إسرائيل أكثر إحساسًا بالحرية كمواطنين فى دولة إسرائيل من حيث إمكانية الاندماج فى تفاعلاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بطريقة طبيعية وليس بوضعية الأزمة كما يحدث حاليًا[١٧]، وسوف ينتج عن تبلور هوية إسرائيلية مشتركة تطورات بالغة الأثر فى مقومات الهوية لدى الفلسطينيين فى إسرائيل وفى معنى هذه المقومات.

لقد أوضحت المعطيات التى تم تحليلها فى هذه الدراسة وبشكل جلى أن اليهود يجسدون اتجاهات صهيونية متمركزة حول العرق ويرفضون أية إمكانية لتعديل طبيعة الدولة، وليس من شك أن احتمال حدوث تعديلات فى هذه الاتجاهات نحو الفلسطينيين فى إسرائيل ليس مطروحًا. فلا توجد مؤشرات على الأرض تدل على أن اليهود سوف يرغبون فى تعديل اتجاهاتهم فى أى وقت من المستقبل القريب. ومن ناحية أخرى يظل الفلسطينيون فى إسرائيل يتخذون مواقف مناهضة للصهيونية ترفض طبيعة وأهداف إسرائيل التى تجسدها اليوم السياسة الرسمية على الرغم من قبولهم مواطنيتهم الإسرائيلية.

فعلى النقيض من التوقعات المنبثقة من جدل ما بعد الصهيونية، لا يبدو أن هذه الاتجاهات اليهودية الصهيونية تنذر بقبول وتنامى هوية مشتركة، بل بالعكس بروز مواجهات شرسة وحتى عنيفة بين الأغلبية اليهودية والأقلية الفلسطينية التى لم تقبل عندئذ التمييز الممارس ضدها، وسوف تطمح إلى المساواة فى الدولة فيما تتواجد أساليب معينة للنضال ضد طبيعتها اليهودية الصهيونية ومظهرها الذى يتضح فى التمييز.

هوامش الفصل الرابع

(١) قام الباحثون وكتاب السير العرب والفلسطينيون بتوثيق وطرح معظم المعطيات التى توصل إليها "المؤرخون الجدد" منذ زمن بعيد.

(٢) As'ad Ghanem (1998) 'State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority', in Ethnic and Racial Studies, vol. 21, no. 3, pp. 428-48; Nadim Rouhana and A. Ghanem (1998) 'The Crisis of Minorities in Ethnic State: The Case of the Palestinian Citizens in Israel', in IJMES, vol. 30, pp. 321-46.

(٣) يعبر عن هذا المنهج أساسا "حركة أبناء القرية" والتى برزت وسط المواطنين العرب فى إسرائيل، وهى جماعة ماركسية تدعو إلى إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية علمانية على كامل التراب الفلسطينى إبان الانتداب البريطانى، وظلت هذه الحركة لعدة سنوات ترفض التعاون مع اليهود الصهاينة على فرضية أن كل الصهاينة مارسوا سرقة الأراضى العربية والتمييز ضد العرب ومصادرة ممتلكاتهم فى سبيل تدعيم الطابع اليهودى – الصهيونى للدولة

(٤) Khalil Nakhleh (1978) 'Israel's Zionist Left and "The Day of the Land",' in Journal of Palestine Studies, vol. 7, no. 2, pp. 88-100; Khalil Nakhleh (1982) The Two Calilees, Arab World Issues Occasional Papers, no. 7, September.

(٥) Sammy Smooha (1992) Arabs and Jews in Israel Vol. 2, Boulder, Colo., and London, Westview.

(٦) Nakhleh (1978) 'Israel's Zionist Left'.

(٧) Ian Lustick (1980) Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority, Austin, University of Texas Press.

(٨) Sammy Smooha (1989) 'A Typology ofJewish Orientations toward the Arab Minority in Israel', in Asian and African Studies, vol. 13, nos. 2-3, November, pp. 155-82.

(٩) Hanna Herzog (1990) 'The Right to be Included: Israeli Jewish-Arab Relations', Discussion Paper no. 3, Tel Aviv University, p. 90.

(١٠) تم استخدام وسائل وأدوات عديدة لجلب يهود إلى فلسطين من أجل ترسيخ قيم صهيونية سائدة، وكان هناك تعاون عبر قنوات وطرق كثيرة تشمل الدعاية قبل وصول هؤلاء إلى البلاد ثم تظم التعليم الرسمية وغير الرسمية ووسائل الإعلام إلى جانب الترسيخ اليومى المنتظم للقيم الصهيونية، وكذلك تفضيل اليهود. وكان الجيش بمثابة جهاز للتنشئة المتعمدة، وهناك أيضا الفصل بين اليهود وسكان البلاد الأصليين فى مواقع العمل والمناطق السكنية وما إلى ذلك.

(١١) Smooha (1989) "A Typology"; (1992) Arabs and Jews; Herzog (1990) "The Right to be Included."

(١٢) حصلنا على المعلومات من استطلاعات الرأى العام حول العينات الممثلة لليهود والعرب الفلسطينيين فى إسرائيل ممن بلغوا سن الثامنة عشرة فما فوق، وأجرينا المقابلات مباشرة عبر صحيفة استبيان مصممة خصيصا لهذه الدراسة :

العام	عينة يهودية	عينة عربية
١٩٨٠	١٢٦٧	١١٤٠
١٩٨٥	١٢٠٥	١٢٠٣
١٩٨٨	١٢٠٩	١٢٠٠
١٩٩٥	١٢٠٠	١٢٠٢

قام الدكتور "سامى سموحة" بتحديد العينات فى الأعوام ١٩٨٠، ١٩٨٥، ١٩٨٨، أما عينة استطلاع عام ١٩٩٥ فقد اختارها كل من الدكتور "سموحة" والدكتور أسعد غانم بقسم العلوم السياسية بجامعة حيفا، وأتوجه بالشكر هنا للدكتور سموحة على سماحه لى بالاستعانة بالمعلومات التى جمعها.

(١٣) See Rouhana and Ghanem (1998) 'The Crisis of Minorities'.

(١٤) For more details on these issues see ibid. and Nadim Rouhana (1997) Identities in Conflict: Arab Citizens in an Ethnic Jewish State, New Haven, Yale University Press.

(١٥) تم تجميع الأرقام الإحصائية المقدمة فى الفقرة التالية من استبيان قمت به كجزء من أطروحتى للدكتوراه بجامعة حيفا حول "المشاركة السياسية لعرب إسرائيل" تحت إشراف الدكتور "جابرييل بن دور" الأستاذ بقسم العلوم السياسية والدكتور ماجد الحاج الأستاذ بقسم الاجتماع. وكانت العينة ممثلة للبلد ككل وتكونت من ٧٦٨ فرداً اختيروا بشكل عشوائى باستخدام أسلوب "كيش" the Kish method وكانت نسبة الخطأ ٣-٤٪.

(١٦) حول إمكانات تطور النظام الإسرائيلى، انظر :

Sara Ozacky-Lazar, As'ad Ghanem and Ilan Pappe (1999) 'Theoretical Options for the Future of the Arabs in Israel', Givaat Haviva, The Institute for Peace Research; As'ad Ghanem, Nadim Rouhana and Oren Yiftachel (1998) 'Questioning "Ethnic Democracy",' in Israel Studies, vol. 3, no. 2; Rouhana (1997) Identities in Conflict.

(١٧) See Rouhana and Ghanem (1998) 'The Crisis of Minorities.

الفصل الخامس

من المنفى القسرى إلى المنفى الطوعى ما بعد الصهيونية وانحراف يهود الخارج عن الخط الصهيونى(*)

إفرايم نيمنى

عاش يهود الخارج على مدى ٣٥ عامًا تحت السيطرة الصارمة للرواية التاريخية التى قدمتها الصهيونية، تلك الرواية التى تعيد التأكيد على استمرارية المكانة المركزية لدولة إسرائيل بالنسبة لحياة يهود الخارج أو الدياسبورا كما تصر سياسيًا على جعل مصالح وأمن التجمعات اليهودية تابعة لنظيراتها المتعلقة بدولة إسرائيل، فإذا أخذنا فى الاعتبار القبول الواسع بهذه الرواية[١] لن نفاجأ بأن الجدل ما بعد الصهيونى فى إسرائيل ولَّد رد فعل بالغ الأثر فى أوساط قطاعات عريضة من التجمعات اليهودية المنظمة خارج إسرائيل. وإذا كان المشروع ما بعد الصهيونى يهدف إلى تعزيز مكانة المواطنين غير اليهود فى إسرائيل وإضعاف مكانة اليهود غير الإسرائيليين[٢]، فإن التيار الرئيسى من اليهود "المنظمين" خارج إسرائيل سوف يرى فى دعوة ما بعد الصهيونية تهديدًا شديدًا للرواية التاريخية المسيطرة التى مكنتهم من التعبير عن هويتهم الجمعية[٣]. فعلى مدى جيلين على الأقل ظلت الغالبية العظمى من يهود الخارج تقبل الرؤى التى تروجها إسرائيل أساسًا والخاصة بالخطاب الصهيونى والذى يعتبر

(*) أود أن أتوجه بالشكر إلى "جافين كيتشينج" Kitching و "سول نيومان" على ملاحظاتهم المفيدة والبناءة .

دولة إسرائيل لاعباً رئيسيًا فى حياة اليهود وبالتالى يعتبر يهود الخارج بمثابة أدوات أو مساعدين فى تحقيق الأهداف الصهيونية ومصالح إسرائيل الاستراتيجية. مثل هذه التجمعات والأفراد اليهود الذين قبلوا منطق هذا الخطاب المسيطر يشعرون بالإحباط الآن أو أن هوياتهم اليهودية حلت محلها مطالب بجعل دولة إسرائيل دولة كل مواطنيها. ولكننى سوف أحاول أن أثبت هنا أن مثل هذا الإحباط أو خيبة الأمل لدى الدياسبورا اليهودية سوف يكون لها أثر إيجابى على أخلاقيات وهوية ونمط حياة التجمعات اليهودية فى الخارج. فبدلاً من تخصيص الطاقات والموارد الكبيرة لدعم الحكومة الإسرائيلية منذ بداية صراعها مع الشعب الفلسطينى إلى ما شاء الله وحيث لا توجد علاقة بين هذا الصراع الممتد وبين ظروفهم الحالية... بدلاً من ذلك سوف تركز التجمعات اليهودية فى الخارج على بناء مؤسسات راسخة خاصة بها، وسوف تسهم بشكل جاد فى ترسيخ التعددية الثقافية ، التى تعتبر جواز مرور أو الأمر الذى لا غنى عنه لبقاء واستمرار الدياسبورا اليهودية. ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا التغير فى الأولويات لم يحدث من قبل، إذ يقر أحد النقاد المعاصرين البارزين لاتجاه ما بعد الصهيونية ولكن بتردد بأنه من الصعب الآن تنكر أن فكرة إقامة دولة قومية يهودية كانت تحظى بمعارضة غالبية المثقفين اليهود والقادة المدنيين فى الخارج لأن مثل هذه الفكرة من وجهة نظر هؤلاء المروجين للصهيونية، تهدد استمرارية ورفاهية الدياسبورا اليهودية(٤).

ومن شأن التراجع الحادث فى الرواية الصهيونية المسيطرة أن يكون له أثر بالغ على هويات اليهود العلمانيين المعاصرين فى الخارج(٥)، فلو كانت دولة إسرائيل أجلت أو أزالت قانون العودة من حساباتها السياسية ولو كانت لم تدخل يهود الدياسبورا ضمن رموز الدولة، لكان ذلك قد صدم الكثير من يهود الخارج العلمانيين الذين ما يزالوا يعتقدون أنهم لعبوا دورا محورياً فى بقاء دولة إسرائيل(٦). يستلزم ذلك أن تعيد التجمعات اليهودية فى الخارج التفكير فى وضعية دولة إسرائيل وإعادة النظر فيما يتعلق بهوياتهم سالفة الذكر التى تتعرض الآن للتراجع. ومع ذلك فإن هذا التراجع، ومن دون تقويض نسيج الثقافة اليهودية الخارجية، سوف يؤدى على العكس إلى تدعيم وترسيخ هوياتهم المتميزة عن هوية إسرائيل، ذلك أن التماثل المبالغ فيه إلى جانب

التبعية أو السير وراء السياسة الواقعية لدولة إسرائيل أدى إلى إضعاف حيوية واستقلالية حياة يهود الدياسبورا. ورغم ما فعلته الصهيونية السياسية من تقديم تنازلات عملية تجاه مطالب يهود الدياسبورا(٧) والتى جاءت أساسًا بفعل ضغوط اليهود المنظمين فى الولايات المتحدة، فما زال هدف الصهيونية السياسية يصب فى التقليل من شأن يهود الخارج والدعوة إلى "تجميع المنفيين" وتعنى بالعبرية "كيبوتز جاليوط" Kibbutz Galuiot (الزعم بأن اليهود فى الخارج ما زالوا يعيشون فى المنفى).

إن فهم ديناميات هذه العلاقة المعقدة والمتناقضة يفرض ضرورة تقييم أثر الصهيونية السياسية على هوية اليهود فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية.

الصهيونية ويهود الخارج :

ينطوى مصطلح الصهيونية على معان متعددة مختلفة وأحيانًا مضطربة، ويجب تحليلها باختصار، فالصهيونية تشير إلى مشروعات ثقافية وسياسية متعددة ومنفصلة حول الانعتاق اليهودى القومى، ومن المهم ملاحظة وجود مشروعات ثقافية قومية للانعتاق اليهودى معادية للصهيونية بصراحة(٨) ولا تبدو هذه المشروعات المتباينة مختلفة فقط بل تتعارض مع بعضها البعض. مثال ذلك الفيلسوف اليهودى البارز فى القرن العشرين "مارتن بوبر" والذى زعم أنه صهيونى، فهو يرى ما يلى :

"نحن نعتبر برنامجنا يمثل دولة ثنائية القومية، ومن ثم نستهدف إقامة بنية اجتماعية لشعبين يعيشان معا، ولا يمكن أن تكون أسس مثل هذه البنية نابعة من الأسس التقليدية للأغلبية والأقلية، بل لابد أن تكون مختلفة، لكننا لا نقصد بالضبط أية دولة ثنائية القومية بل هى حالة خاصة ذات ظروف خاصة، مثال ذلك دولة ثنائية القومية يوضع ضمن مبادئها الرئيسية ما ورد فى وثيقة "الماجنا كارتا" كشرط لا غنى عنه لإنقاذ الشعب اليهودى، هذا ما نطالب به وليس "دولة يهودية". فأية دولة قومية تحاط بالعداوة سوف تعانى نوعًا من الانتحار القومى"(٩).

وقد عبَّر الفيلسوف اليهودى صاحب النزعة الإنسانية ومؤسس الجامعة العبرية بالقدس "إيهودا ماجنس" Magnes عن المعنى نفسه عندما دافع عن رؤيته للصهيونية فى عام ١٩٤٦ قائلا :

"نحن لا نعارض التقسيم للأسباب التى تعطى عادة ولكن أيضاً لأن التقسيم يعنى ترسيخ الشوفينية على الجانبين، فحينما ترسم تلك الحدود وحينما تحدد هذه الحواجز ولديك مدارس يهودية على أحد الجانبين ومدارس عربية على الجانب الآخر ماذا تتخيل عما يتم تدريسه فيهما. حسنا إننى ألمح اتجاهاً نحو الكراهية من قبل اليهود للعرب وكراهية العرب لليهود"[١٠].

وفى حين يبدو ما سبق أمراً شاذاً ومتهوراً وعفا عليه الزمن، فإن كل ما تم آنذاك لإنقاذ الآلاف وأكثرهم من اليهود تخلله إنزال الألم والتدمير والمعاناة للفلسطينيين (دون الإشارة بالطبع لما هو مستمر حتى الآن). وقد كانت مثل هذه المقولات كانت موجودة قبل قيام الدولة الإسرائيلية حينما كان السكان اليهود زمن الانتداب على فلسطين يمثلون أقلية. والواقع أن من يروجون هذه الأفكار كانوا مجموعة صغيرة من المثقفين الليبراليين المعزولين، ورغم ذلك فقد كانت لهم رؤيتهم المهمة وإنجازاتهم الأكاديمية المعروفة وإن كانت لم تسهم كثيرا بدور بارز فى الفكر الصهيونى. وبعكس ما يرى"هازونى Hazony بتفسيره التآمرى[١١]، فقد كان لهؤلاء المفكرين الليبراليين نفوذ، تعرض للتجاهل، على التطور المستقبلى للحركة الصهيونية. وقد قدم الباحث "آشر جينزبرج"، والذى كان يكتب تحت اسم مستعار هو "آحاد هاعام"، حجة أكثر تأثيراً وذاعت على نطاق واسع فقد عارض مطلب الهجرة الواسعة لليهود إلى فلسطين وشكك فى النهج الصهيونى حول خلق مركز يهودى "روحى" فى فلسطين. وقد استثمر الكلمات أو التعبيرات البلاغية المستعارة من الخطاب الأوروبى المعادى للسامية والذى كان شائعاً آنذاك فى تفنيد منطق سياسات الاستيطان التى اتبعتها القيادة الصهيونية فى فلسطين كما دحض زعمها بأن الأرض كانت خالية من السكان[١٢].

وفى حين تعرضت مثل هذه الآراء وغيرها من تلك التى انتشرت – ولكن على نطاق ضيق داخل الحركة الصهيونية نفسها – والتى شككت فى هدف إنشاء دولة

قومية يهودية فى فلسطين (وفى أماكن أخرى فى بعض الحالات)، للهزيمة وصارت فى طى النسيان مع انتصار أفكار ومشروع الصهيونية السياسية، فقد سادت مقولة مؤداها أن هدف الصهيونية من إقامة دولة قومية يهودية هو تجميع يهود العالم أو الدياسبورا اليهودية. ويعزو بعض مؤرخى الحركة الصهيونية (وبعض كتاب ما بعد الصهيونية المعاصرين) هذا النجاح إلى قيادة حاييم وايزمان ودافيد بن جوريون. غير أن هناك ضرورة للنفاذ خلف الأنشطة وليدة اللحظة لهذه الشخصيات القيادية حتى نفهم أنه كان هناك عاملان متداخلان وراء هذا النجاح :

أولا : أن نموذج الدولة القومية كان يأسر، وبتفرد، خيال معظم الحركات القومية فى تلك الفترة، وأن الصهيونية لم تكن استثناء من ذلك، ففى ظل عالم كان يعامل اللاجئين والأقليات الثقافية المقهورة بوحشية، شكل هدف إقامة دولة قومية منفصلة إغراء شديدًا وإغواء ساحرًا لتلك الأقليات المقهورة التى ترغب فى حماية تراثها القومى أوالعرقى، أو من لديهم صوت مسموع فى الساحة الدولية. والواقع أن الصهيونية مثلها فى ذلك مثل حركات الأقلية الأخرى الساعية إلى الانعتاق عبر إنشاء دولة عرقية سقطت فى مثل هذا الفخ والذى عادة ما ينتهى إلى شكل من التطور غير أخلاقى وشاذ مفاده تحول ضحايا الاضطهاد العرقى أنفسهم والذين يسعون إلى الانعتاق إلى قامعين وحشيين(١٣).

ثانيا : أن كلمة الصهيونية شأنها شأن حركات قومية عديدة، كانت فارغة المضمون(١٤)، ففى ضوء وجود معان متعددة أفضت حتمًا إلى صراعات داخلية من أجل السيطرة، صار الهدف هو حصر وتثبيت معنى الصهيونية. فقد أصبحت "الصهيونية السياسية"، أى فكرة أن الهدف الأعلى للحركة الصهيونية هو تكوين دولة قومية فى فلسطين لتجميع الدياسبورا، قوة مسيطرة غير منازعة، وصارت الصهيونية السياسية ذاتها هى الحركة(١٥)، حتى لم يعد التمييز بين "الصهيونية" و"الصهيونية السياسية" ذا معنى محدد. لقد تم طمس أى معنى آخر وما كان غير متعلق بالصهيونية السياسية صار شيئًا ذيليًا فى الخطاب الصهيونى أو صار نوعًا من التحليق التاريخى الخالى من أية قيمة سياسية معاصرة. وبناء عليه وفى الفترة التى صاغت فيها

الصهيونية معظم دعاواها الصاخبة ووجهتها إلى الدياسبورا اليهودية، ترسخت كحركة تستهدف بناء وتدعيم دولة قومية يهودية فى فلسطين وتفريغ الدياسبورا عبر هجرة واسعة لفلسطين.

وهكذا لم يكن نجاح الصهيونية السياسية راجعًا فقط إلى جاذبيتها المسيطرة، بل وأيضًا لظروف ميلادها، فقد نشأت الصهيونية أولاً فى شرق أوروبا فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر حينما كانت الفكرة القومية فى ذروتها وحينما تهددت فكرة العقلانية المستنيرة بأفكار رابطة الدم والانتماء. لقد جسدت الصهيونية حالة خيبة الأمل من مثاليات الليبرالية المستنيرة، وسعت أساسًا إلى استقطاب المثقفين اليهود والذى شعروا بخيانة أوروبا التى بدا أنها تخلت عن أفكار المساواة بغض النظر عن العرق أو الدين. ومع ذلك وحتى لو كانت مثاليات المساواة والإخاء قد تعرضت للتشكيك فى تلك الفترة، فإن أحد المقومات الهامة لفلسفة التنوير والمتعلق بيقينياتها الكونية أو زعمها بأن أفكارها قابلة للتطبيق على مستوى العالم، لم يخضع للمراجعة. لقد أغرمت الحركة الصهيونية الوليدة بالحقبة التى ساد فيها النزوع إلى الكونية أو العالمية لدى الفكر الغربى واستعارت حصيلة الخبرات المؤلة للأقليات آنذاك والتى كان لها هى الأخرى نزعات تميل إلى الكونية أو خلق شعور بوجود معاناة مشتركة بين الأقليات. والواقع أن الحداثة الأوروبية مهدت الطريق أمام عملية إخضاع حادة وغير مسبوقة للأقليات، حيث نجم عن إضفاء الطابع القومى على الدولة ومد السلطة الإقليمية / الترابية للأمة حدوث الاضطهاد الحديث لليهود الأوروبيين وأقليات أخرى متناثرة فى مناطق عديدة وكان مطلوبا منها بإلحاح أن تندمج فى حدود سياسية وثقافية واحدة[١٦]. وصارت الأمة والدولة مرادفًا لشىء واحد، وطلب من مواطنى الدولة توجيه الولاء للأمة الرسمية. وكان ينظر إلى التنوع الثقافى داخل حدود الدولة القومية بعين الشك فى أفضل الأحوال وكشكل من الضرورى إخضاعه للنظام القائم فى أسوأ الأحوال. وقد عبر عن هذه الفكرة، فى بداية الثورة الفرنسية، الكونت "كليرمون - تونير" Count Clermont-Tonnerre فى حديثه أمام الجمعية الوطنية الفرنسية بقوله : "كل شىء لليهودى كفرد، أما اليهود كأمة فلا شىء لهم". وبعد مرور قرن، تمثل الرأى

السائد فى هذه الفترة فى القول المشهور"جون ستيوارت ميل" : "يستحيل وجود مؤسسات حرة فى بلد يتكون من قوميات مختلفة"(١٧). وكان اليهود الأوروبيون والغجر والأرمن فى روما من بين أكثر التجمعات العرقية تناثرًا فى مناطق عديدة ومن هنا لم يكونوا مؤهلين لتشكيل دول قومية. وقد كتب "أدلبرت فون شاسيمو" **Adelbert von Chassimo** رواية كافكاوية بالغة الأثر عن رجل فقد ظله(١٨)، بمعنى الرجل الذى لا ينتمى لأمة معينة ويتحدى المعطيات التى استقرت بالفعل بل ويدعو إلى الاستغراق فى الماضى أو استعادة الماضى(١٩). وكان "ليون بنسكر"، وهو واحد من الرواد الأوائل للفكر الصهيونى الحديث، قد خطا خطوة متقدمة فى مجال نشر دعوى تمسك الأقليات وخصوصا اليهودية منها بثقافتها وتراثها، برفعها إلى وضعية الحالة المرضية الممتدة أو ما يسماه "الحمى أو الفوبيا اليهودية" "**Judeophobia**" كمرض مستعص ومتواصل لا علاج له(٢٠). فى هذا الإطار الذى حدث فيه الاضطهاد الحديث لليهود الأوروبيين كنتيجة لإضفاء الطابع القومى على الدولة الأوروبية وما صاحبه من كراهية الاختلاف، تم تضخيم الأمر عن طريق المقولات الأيديولوجية التأسيسية للصهيونية إلى حد اصطناع حالة لا تاريخية متعالية.

الصهيونية وهوية الدياسبورا اليهودية

تم صك مصطلح "الصهيونية" لأول مرة فى عقد الثمانينات من القرن التاسع عشر على يد "ناثان برنباوم" فى ألمانيا، أمًا مُصطلح "معاداة السامية" فقد نحت فى نفس الفترة تقريبًا، ولكنه لم يرتبط بالمصطلح السابق(٢١).

ومع بداية القرن الحادى والعشرين يبدو واضحًا أن المعاناة الشديدة والمأساوية لليهود الأوروبيين فى الفترة بين عامى ١٨٨٥ - ١٩٤٥ لم تنتج عن الهوس الهستيرى الذى لا شفاء له باليهودية فى المجتمعات الاوروبية ولكنه نتاج لتيارات واسعة لم تكن لتفعل شيئًا لليهود واليهودية بصفة خاصة، فواقع الأمر أن نموذج الدولة القومية الأوروبية لم يكن مستعداً للاعتراف بالتنوع العرقى، وحيث كان اليهود النموذج

الواضح لأقلية أوروبية تفتقد إلى دولة ما جعلهم يعانون من الآثار الوخيمة لهذه المشكلة. بيد أن خبرة الفترة بين عامى ١٩٤٦ و ٢٠٠٠ تفصح عن صورة مختلفة على الرغم من أن العنصرية وكراهية الأجانب استمرت فى إحداث الاضطراب للديمقراطيات الأوروبية والأمريكية الشمالية وحيث لم يعد اليهود هدفها الرئيسى. والواقع أن يهود أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية فضلوا الاندماج اليهودى فى هذه المجتمعات بمعدلات غير مسبوقة إلى حد أن دفع هذا الموقف صهاينة معاصرين للتأكيد على أن استمرار هذا الاتجاه سوف يؤدى إلى إضعاف استمرارية الوجود اليهودى ذاته وقد سبق أن عبر عن ذلك "تيودور هرتزل" الأب المؤسس للصهيونية السياسية عندما أكد أن غياب معاداة السامية هى أمر اشد إيلامًا على استمرارية القضية اليهودية من معاداة السامية ذاتها.

وعندما تكف معاداة السامية عن أن تمثل خطراً تصبح مسألة الاندماج هى الخطر الرئيسى على الصهاينة، ففى حالة عدم وجود معاداة للسامية بشكل واضح يبحث الصهاينة عنها ولو بعدسة مكبرة ذلك أنه من دون معاداة السامية تفقد الصهيونية السياسية أساس وجودها. لكن ذلك لا يعنى القول أن فقدان هوية يهودية لا يشكل مشكلة صعبة ومؤلمة لدى معظم يهود الديمقراطيات الليبرالية، فالاندماج وفقدان الهوية اليهودية يعد مصدراً لقلق وفزع حادين لكثير من يهود الخارج بغض النظر عن الاتجاه الذى يسلكونه بخصوص علاقاتهم بالصهيونية، ومن هنا تحتاج القضية لمزيد من الفهم وإثارة الجدل حولها. وقد تم التعبير عن هذا الفزع فى إطار الحسابات الباردة أو الجافة للإحصائيين وعلماء الديموغرافيا والسكان، حيث يعتقد عالم السكان اليهودى البارز المقيم بالقدس "سيرجيو ديللا برجولا" **Sergio Della Bergola** ، أن حوالى ٣٨٪ من كل يهود العالم يعيشون فى إسرائيل مع بداية القرن الحادى والعشرين وأن معدل النمو لدى السكان اليهود يبلغ ٢٪ سنوياً فى إسرائيل. وعلى العكس من ذلك يرى أن الأعداد المطلقة ليهود الدياسبورا تتناقص سنوياً بمعدل ٣,٠٪ أساساً بسبب الاندماج فى مجتمعاتهم. ومن هنا يخلص "ديللا برجولا" إلى أنه فى أقل من ثلاثين عاماً، وإذا ما بقيت الاتجاهات الحالية على ما هى عليه، سوف يشكل يهود إسرائيل

أغلبية يهود العالم بدون استقبال تدفقات كبيرة من المهاجرين اليهود. بل إن "ديللا برجولا" يزعم أن الأعداد المطلقة لليهود سوف تبدأ سريعاً فى التناقص بفعل الاندماج فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية، فى حين يمكن لمصادر الهجرة اليهودية إلى إسرائيل أن تزيد أو تنقص مع بداية القرن الحادى والعشرين(٢٢). ومنذ زوال الاتحاد السوفيتى وهجرة أعداد هائلة من اليهود منه لا تزال الغالبية العظمى من يهود الدياسبورا تعيش فى عدد قليل من الديمقراطيات الليبرالية الغربية (الولايات المتحدة، فرنسا، بريطانيا، كندا، ألمانيا، الأرجنتين، أستراليا)، فبعد الهجرة المكثفة إلى إسرائيل والغرب صار عدد اليهود فى فرنسا، كما يرى ديللا بيرجولا، أكبر من عددهم فى جمهوريات الاتحاد السوفيتى السابق وأن أوكرانيا تشهد أعلى معدلات الاندماج اليهودى المعاصر فيها(٢٣).

ولا يرى يهود الدياسبورا العلمانيون أى سبب معقول للهجرة إلى إسرائيل لرغبتهم فى حماية تراثهم لمصلحة أجيال المستقبل، بل لا يعتبرون أن الاستمرارية اليهودية لابد أن تجسد حالة من الاختلاف أو التمايز، بالضرورة، وسط مجتمعاتهم. ومع ذلك يتميز المأزق اليهودى فى الديمقراطيات الليبرالية بالتعقيد، فمن جانب تبدو التجمعات اليهودية فى منتهى السعادة بحرياتها وحقوقها الفردية، وهو أمر لم يكن من الممكن تخيله فى الماضى البعيد ، بيد أن هذه الحريات والحقوق تؤدى، من جانب آخر، إلى تقويض هذه التجمعات عبر اندماجها الطوعى فى المجتمع والثقافة السائدين. إن الموقف الليبرالى من الأقليات هو الذى عقَّد المشكلة لأن الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة لم تساعد أولم تشجع الاستمرارية الثقافية للهوية الجمعية للأقليات القومية والعرقية، وبحسب رأى "تشارلز تايلور" فإن هؤلاء "لا يتم استقبالهم أو الترحيب بهم على أساس الاختلاف"(٢٤). والواقع أن الاندماج الطوعى فى الديمقراطيات الليبرالية، يلطف من الامتيازات غير العادلة التى تتمتع بها الثقافة المهيمنة ومن هنا استطاعت الثقافات الخاصة بالدياسبورا اليهودية وبأقليات أخرى أن تتمتع بحماية الأمر الواقع فى الدول متعددة القوميات(٢٥)، وهذا الأمر له دلالاته أيضاً بالنسبة للمواطنين الفلسطينيين فى إسرائيل كما يرى المشروع ما بعد الصهيونى وهو ما سوف نناقشه فيما بعد.

قبل ظهور فكرة التعددية الثقافية كان هناك تشجيع للأفراد أعضاء الأقليات على الاندماج فى الثقافة المهيمنة تبعًا لنظرية بوتقة الصهر حتى يمكن لهم التمتع بمزايا ومسئوليات المساواة الكاملة، بيد أن هذه الرؤية تعرضت لتحد خطير من قبل المدافعين المعاصرين عن التعدد الثقافى، وإن لم يسفر سوى عن نتائج محدودة خصوصًا فيما يتعلق بـ"مجال الحقوق الجماعية للأقلية"(٢٦).

لقد قدمت الصهيونية السياسية فى مواجهة المنطق الاستبدادى والقاسى للدول القومية أو لعالم الدول القومية، حلاً مغريًا لمشكلة الدياسبورا اليهودية المتعلقة بالاندماج عبر نجاح مشروعها الاستعمارى فى فلسطين إبان الانتداب ولاحقًا فى إسرائيل ألا وهو إضفاء الطابع القومي على اليهودية. وهذا ما يؤكده "يوسى بيلين" عندما أيد مقولة هرتزل بأن معاداة السامية توفر الحماية لليهودية كهوية. ومن لحظة قبول اليهود كمتساوين ورفض معاداة السامية فتح العالم الباب على مصراعيه لاستيعاب هؤلاء اليهود الذين لا يعيشون فى مجتمع يهودى مستقل بإقليم معين(٢٧)، وإذا كان تجميع اليهود جغرافيًا فى إسرائيل قد طرح حلاً لمشكلة البقاء اليهودى فقد خلق على الأقل الدولة الإسرائيلية وما تلا ذلك من تحولها إلى مركز الحياة اليهودية عمليا. بيد أن الغالبية العظمى من يهود الدياسبورا فى الديمقراطيات الليبرالية رفضوا دعوة الهجرة إلى إسرائيل ومن رغب فى الهجرة لم يتم منعه، فالغالبية الكاسحة التى استقرت فى الدياسبورا "الليبرالية الديمقراطية" فعلت ذلك بمحض إرادتها. وهذا ما يفسر الفشل الذريع للصهيونية فى دعوتها إلى تجميع يهود الخارج، والواقع أن ما جعل الدولة اليهودية فى فلسطين تستمر هو ليس ذلك الجهد الخارق لحفنة قليلة من الساسة الصهاينة الغربيين الماهمين الساعين إلى إضفاء الطابع القومى على الديانة اليهودية وتأكيد البقاء الثقافى اليهودى، ولكنه العمل الذى لا يغتفر من قبل النظم العربية عندما دفعت اليهود العرب إلى الهجرة مع أنهم كانوا خارج المشكلة الأوروبية تمامًا، والتى نوقشت فيما سبق. ولكن الخطر الحاد على البقاء المادى للجماهير اليهودية تمثل أساسًا فى وسط وشرق أوروبا قبل وبعد الحرب العالمية الثانية. فحسبما يؤكد يوسى بيلين بصراحة أنه "إذا ما كانت أبواب الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى فتحت

أمام اليهود المعرضين للاضطهاد طوال القرن العشرين، فإن الاستيطان الصهيونى فى فلسطين لم يكن ليستمر سوى لفترة محدودة[٢٨]. والأكثر من ذلك أن بيلين ذلك الوزير الإسرائيلى البارز السابق والقائد الصهيونى يرى أن الهولوكوست اليهودى منع دولاً كثيرة من معارضة إقامة دولة يهودية فى فلسطين، بل إن بيلين يذهب إلى أنه من دون الهولوكوست اليهودى كان يمكن أن تقوم دولة عربية مع نهاية الانتداب البريطانى على فلسطين، توجد بداخلها أقلية يهودية، ولكان معظم اليهود غادروا فلسطين إلى أوروبا أو الولايات المتحدة[٢٩]. ويلقى هذا الموقف أيضًا بظلاله المعاصرة على الصراع الفلسطينى - الإسرائيلى، فلو كان ما حدث من اضطهاد مروع فى القرن العشرين لليهود الأوروبيين له آثار ملموسة على التوجهات الغربية نحو الصهيونية لكانت هناك صعوبة فى الالتفات إلى المطالب الملحة للفلسطينيين بالعدالة، فالفلسطينيون لم يعانوا وحدهم من المعاملة غير الإنسانية والظالمة بل تعرض اليهود بالمثل لهذه المعاملة بوصفهم"يهوداً" حيث قُوبلت مطالبهم بالشك من قبل غرب مذنب.

فمن منظور يهود الدياسبورا وخصوصًا الذين يعيشون فى الغرب، طرح الخطاب الصهيونى فى العقدين الأولين منذ قيام دولة إسرائيل نموذجًا مراوغًا ومتناقضًا. فمن ناحية أظهرت التجمعات اليهودية المنظمة إستياءً من الدعوة الصهيونية المذهبية إلى الهجرة اليهودية لإسرائيل. فقد كانت الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى هى موطنهم أى المكان الذى يرون فيه مستقبلهم الاجتماعى والاقتصادى والسياسى، وكذلك المكان الذى يرغبون فيه تحقيق الانطلاقة لقطع الجذور مع ذاكرة الماضى، وفى نفس الوقت يسعون لحماية وازدهار ثقافتهم اليهودية. وقد عاملتهم الديمقراطيات الليبرالية عمومًا كأفراد متساوين وقد استفاد اليهود من وضعيتهم المتساوية واندمجوا فى هذه المجتمعات تمامًا وشارك معظمهم فى الولاء للدول التى يعيشون فيها. وقد يتناقض هذا مع النبوءات القدرية والمظلمة لدعاوى معاداة السامية والاضطهاد التى روجتها الأجهزة الأيديولوجية الصهيونية، والتى كانت تثير استياء يهود الدياسبورا من الصهيونية قبل عام ١٩٦٧ . فقد نظر يهود الدياسبورا نظروا إلى إسرائيل فى أفضل الأحوال على أنها واحد من المشروعات الخيرية التى يساعدونها، وكما كان ليهود العالم الأقل حظًا

ولم يشاركوا فى الانتفاع سياسيًا واقتصاديًا مثل إخوانهم الغربيين الأكثر ثراءً وطرحت المسألة على النحو التالى هل تعطينى أموالاً ؟ نعم . هل سوف ترسل أطفالك أو تهاجر أنت؟ بالتأكيد لا!!. كان وضع إسرائيل مشابهًا لمن يطلبون حق اللجوء من كبار السن والفقراء – ذلك الذى يعتبر أمرًا إنسانيًا يستحق التقدير – ولكن بمنطق تقديم المساعدة إلى شىء مختلف لا يعامل سوى بتلك الأفعال الخيرية(٣٠).

ومن جانب آخر شعر يهود الدياسبورا الغربيون المنظمون بالخوف من استمرار المشكلة اليهودية و يرجع الفضل إلى الفرص المتاحة للاندماج والمشاركة فى الديموقراطيات الليبرالية ما جعل اليهود يندمجون تمامًا ويحصلون على فرص وامكانات لم تكن متخيلة عند الأجيال السابقة، ولذلك أدى هذا النجاح المأموس إلى دفعهم بعيدا عن اليهودية كهوية، فقد ارتضوا باندماجهم مع أن الليبرالية الديمقراطية لم تسمح بضمان إمكانية الاستمرارية اليهودية. إذ أزعجت الضغوط الداعية إلى الاندماج وكذلك المخاوف من فقدان التراث وأثارت قلق حتى من رضوا بالمشاركة والمواطنة الكاملة. ومن المؤكد أن المشكلة لم تكن تقتصر على اليهود وحدهم، فهى نتاج واضح لخلل رئيسى فى عملية تشكل الدولة القومية الليبرالية، تلك الدولة التى دافعت عن الديمقراطية والمساواة على أساس فردى كتعويض عن فقدان الهوية [أى هوية الأقليات]. لقد وضعت الليبرالية فى الدول القومية الأقليات فى مأزق حاد وقاس عندما سعت إلى قمع هوية وثقافة الأقلية بدون انتهاك حقوق الأفراد(٣١). ولم تكن التعددية الثقافية خياراً مطروحًا بعد، بل وحتى اليوم، ورغم انبعاث سياسات الاختلاف لا تزال الديمقراطيات الليبرالية محجمة تمامًا عن مطالب الأقلية حول الاعتراف المؤسسى بالتنوع الثقافى. ومع ذلك سوف نثبت فيما بعد أن سياسة الاختلاف فتحت السبيل أمام التجمعات اليهودية لتقليل تبعيتها للصهيونية ولصالح تجدد أو إنعاش الهوية اليهودية، والواقع أن الجدل الذى أثاره تيار ما بعد الصهيونية فى إسرائيل كان عاملاً مساعداً هامًا فى ذلك، فإذا كانت ما بعد الصهيونية ذات أثر إيجابى فى تقليل الاحتكار اليهودى لهوية الدولة الإسرائيلية ومن ثم تسهيل اندماج المواطنين الفلسطينيين، فسوف يكون لها أيضًا أثر إيجابى لا مجال للشك فيه على تجمعات اليهود فى الخارج عن طريق الحد

من الهويات المتمحورة حول إسرائيل وبناء هوية مستقلة متمحورة حول الدياسبورا بما يتماشى مع أساليب حياتهم وظروفهم الحالية. والواقع أن هناك شواهد سابقة على إمكانية ذلك فقد طورت المعاصرة مقوماتها وهى فى حالة الدياسبورا أو خارج إسرائيل، وأدى امتلاك اليهود لدولة إلى عرقلة تشكل شخصية متعددة الأوجه لليهودية ترتبط أساساً بوضعيتها كأقلية وبالإبداع فى ظروف متوترة محيطة بها، غير أن النتيجة غير المتوقعة وغير المقصودة للمشروع الصهيونى حول إضفاء الطابع القومى على اليهودية والبحث عن أرض تتجسد فيها، تمثلت فى إقامة أمة متميزة [أى إسرائيل].

وقد أصر الخطاب الصهيونى حتى بعد عام ١٩٤٨ على التأكيد على استمرارية اليهودية كهوية مستقلة، الأمر الذى جعل يهود الدياسبورا يحجمون عن قبول بعض المزاعم الثقافية الصهيونية، إذ قام أطفالهم بزيارة إسرائيل لفترات طويلة على أمل العودة مع شريك حياة وبما يؤكد الاستمرارية اليهودية لجيل آخر. ومع ذلك ظل هؤلاء حذرين جداً من التصور الصهيونى الشمولى للأشياء وحافظوا على استقلالية التجمعات التى ينتمون إليها. غير أن الصهيونية تمكنت من هزيمة الحصن الأخير من مقاومة يهود الدياسبورا عندما استطاعت التلاعب بنجاح بالأحداث التى ترافقت مع حرب ١٩٦٧، حيث تم تصوير الأمر ليهود العالم، لعدة أسابيع، على أن مشهدا آخر لهولوكوست يهودية جديدة يوشك أن يحدث[٣٢]، وهذه المرة على يد العرب الذين يستهدفون تفريغ فلسطين من اليهود. لقد صيغت الذريعة بحيث تضرب على الوتر الحساس ليهود الدياسبورا وتمكنت الصهيونية بمهارة من استخدام الذكريات المؤلمة للقضاء على حائط الصد الأخير ليهود الدياسبورا فى مقاومة المشروع الصهيونى. وتمثل السلاح فى التلاعب بندوب الجروح التى كانت اختفت ولكنها ظلت مؤلمة جداً الناجمة عن الاضطهاد والتدمير: فمن خلال استدعاء ذكريات الهولوكوست ، تم إعادة تمثل المشهد بكفاءة وكأن شيئا ما يحدث لإسرائيل فى عام ١٩٦٧ بحيث نجح الخطاب الصهيونى فى الربط بين إسرائيل المهددة بوقوع دياسبورا جديدة ومن ثم تحتاج للعون وبين ما يشعر به يهود الخارج من الفخر بحياتهم السعيدة والمستقلة. وكانت النتيجة هى إزالة صورة الهوية المنفصلة ليهود الخارج، من منطلق أن عند وجود خطر وقوع هولوكوست جديد فنحن جميعا فى قارب واحد.

لقد ضربت الدعاية الصهيونية ضربتها على هيئة صور صنعتها فى غضون حرب الأيام الستة، ومازلت أذكر بوضوح مشاهد الدبابات الأكثر تطورا بحساب تلك الأيام وهى تتقدم فى وضع هجومى وترفع نجمة داود عاليا كرمز للشرف أو الفخار، كما أتذكر الحشود العسكرية المؤللة المخيفة من قوات جيش الدفاع الإسرائيلى يصاحبها حاخام يهودى عجوز ذو لحية طويلة يعتمر قلنسوة الصلاة ويرتدى ملابس أداء الطقوس اليهودية ويسرع الخطى وهو يقرأ مزامير معينة من كتاب الصلاة.

لقد كان ذلك يجسد قمة التنافر فى هذه الصورة من حيث تجمع المتناقضات والتى أعطتها أكبر أثر ممكن بالرغم من ذلك. فبعد ٢٣ عاماً من الهولوكوست كانت الصور الوحيدة الشبيهة لما رآه يهود الخارج من فرق عسكرية مؤللة جنبا إلى جنب حاخامات يهود بنجوم داود الصفراء هى صور قوات الدفاع الألمانية إبان النازية Wehrmacht . فقد بدا آنذاك أن القوة الماحقة للفرق المسلحة والتى تعد أعظم رمز للقدرة العسكرية وفنون الحرب الحديثة والتى ارتبطت فيما سبق بالعدو المخيف لليهود صارت محور القوة العسكرية لجيش اليهود. وتضمنت الرسالة الصهيونية السياسية صورة شديدة الوضوح مفادها "أننا صرنا الآن دولة قومية طبيعية"، ففى مواجهة عالم شرس من الأغيار سوف نصبح جميعاً أغياراً عبر امتلاك الأسلحة الهجومية لهؤلاء الأغيار، ولهذا السبب وحده سوف نبقى. ويردد الجناح اليمينى الإرهابى المتطرف فى الحركة الصهيونية الشعار التالى: "لقد سقطت يهودا [الضفة الغربية] بالدم والنار، وبالدم والنار سوف تعود يهودا مشرقة"(٣٣)!!، ذلك أن الرسالة تم إعدادها بحرص لتمس الأوتار الحساسة لأبناء وبنات من تبقوا من الهولوكوست، وهو ما تم بالفعل. فالرؤية الصهيونية صنعت صورة اليهودى المتعلم والروحى الذى يفتقد إلى أية وسيلة للدفاع حتى توضح مثالب أساسية فى نمط حياة يهود الدياسبورا، كما كانت هدفا للصهيونية للتهكم على هؤلاء واستعادة الماضى، وحيث ظهر هذا اليهودى مرتديا درع اليهود الأغيار [أى من رفضوا الهجرة إلى فلسطين] ممسكا بأشد أنواع الأسلحة فتكًا والتى تمثل أحدث تكنولوجيا السلاح فى هذه الفترة. وكان الصهاينة يؤمنون بأن نجمة داود

لم تعد "تلك النجمة الصفراء التى تجلب العار" لهؤلاء الذين يؤخذون "مثل الأغنام إلى المجازر"، ولكنها – أى نجمة داود – صارت رمزًا عظيمًا لأسلحة فتاكة لدى نخبة أكثر تنظيمًا من القوات المسلحة. لقد أصبحت القوّة الجبارة عبارة عن مركب من القيم اليهودية رمزًا لبعث الرؤية الصهيونية لليهودية والتي تتناقض مبدئيًا مع القيم الروحية لحياة يهود الخارج، لقد جزمت الصهيونية السياسيّة بأن عصر الدولة القومية الذى لا يمكن فى ظله ضمان بقاء الأقليات تصير معه القوة الروحية والثقافية اليهودية حالة غير نافعة ويائسة. وبدلا من ذلك، كان هناك إغراء مخالف لتلك القوة الروحية والثقافية... إنه إغراء القوة المادية والتسلح والتجهيز الصاخب والمجد العسكرى ونظم الأسلحة الفتاكة والذى بدّل بشكل درامى مدركات يهود الخارج بخصوص الاستمرارية اليهودية.

لقد تعمدت الصهيونية السياسية كشف ما زعمته عن ضعف قوة يهود الخارج، فقد وصلت مقولة الجيل اليهودى الذى خلف يهود الهولوكوست وعاش كأقلية وقاسى من الآثار السلبية للشعور بالعجز عن الدفاع عن النفس فى مواجهة القوة الماحقة والمتعسفة لفكرة الدولة القومية، إلى ذروة الزعم الصهيونى، وإذا كان ذلك كذلك، فإن دولة قومية يهودية قوية عسكريًا هى وحدها التى تستطيع الدفاع عن اليهود انطلاقًا من وضعيتها تلك. وقد تمثل الثمن ببساطة فى تحويل القيم الروحية والإنسانية الخاصة بيهود الدياسبورا فى مرحلة ما بعد الانعتاق [أى إقامة الدولة]، إلى النقيض تمامًا. وكان ألبرت أينشتين، الذى يعد واحدًا من أذكى العقول اليهودية، قد تنبأ بذلك عام ١٩٣٨، عندما قال :

"إننى أقف بشدة مع إبرام اتفاق مع العرب على قاعدة العيش المشترك لا مع إقامة دولة يهودية... إن إدراكى للطبيعة الجوهرية لليهودية يجعلنى أقاوم فكرة دولة يهودية بحدود وجيش وأداة قوة مؤقتة، ولا مجال للتراجع فى ذلك، إننى أخشى الخسارة الماحقة التى سوف تحل باليهودية وخصوصا من تطور الروح القومية الضيقة داخل صفوفها"(٣٤).

وبينما تكتسب كلمات أينشتين دلالتها التنبؤية اليوم، فإنها تبدو غير كافية لإثبات وجود "طبيعة جوهرية" لليهودية، حتى لو كان صاحب هذه الكلمات على اقتناع شخصى بها. ولذلك أعتقد أن المسألة لا تكمن فيما إذا كان المؤمنون بالصهيونية قد قاموا بتشويه بعض القيم الإنسانية "الجوهرية" أو "الأصيلة" ليهود الدياسبورا، إذ إن معظم المجموعات العرقية والدينية أو الثقافية لا يمكن أن تدعى امتلاك قيم جوهرية وثابتة وتتميز بالتعدد المركب داخلها، وهذا ينطبق على الشعب اليهودى أيضًا. وبنفس المعنى لا توجد جماعة عرقية تزعم أنها تحتكر وحدها المعاناة، كما لا توجد جماعة عرقية تدعى أنها تمتلك وحدها القيم الإنسانية. وتتركز الحجة هنا فى أن ما تلا الانعتاق اليهودى فى أوروبا وبفعل استيعاب الثقافة اليهودية الجديدة المعتقة للمبادىء الرئيسية لفلسفة التنوير ومع الأخذ فى الاعتبار الموقف غير الآمن للأقليات التى لا ترتبط بأرض معينة فى عالم الدول القومية، كان عبارة عن بزوغ نمط جديد من ثقافة يهودية "مهجنة"، تستند أساسا إلى قوة القيم الكونية حول الحرية والكرامة لضمان بقائها (انظر ما سيأتى فيما بعد). وقد بزغت جذور الصهيونية السياسية من التباعد عن هذه القيم أو عدم التوافق معها، ولكن ذلك ليست له علاقة بهدف الصهيونية الخاص بالانقلاب على هذه القيم الخاصة بيهود الخارج. يتشابه مع ذلك ولنفس الأسباب القول بأنه من الخطأ الاعتقاد بأن اليهودية ما قبل الحديثة والأرثوذكسية – والتى تبنتها الدولة الإسرائيلية رسميا – هى يهودية "أصيلة"، وهذا ما يوضحه بصراحة الكتاب المهم الأخير الذى ألفه إسرائيل شاحاك عن تأكيد الطبيعة العرقية والمعادية للديمقراطية لوجهات النظر اليهودية الأرثوذكسية والتى حظيت بدعم الدولة الإسرائيلية(٣٥). غير أن شاحاك أضعف حجته عندما قبل المقدمات المتضمنة فى المزاعم التى وجه النقد إليها. ويتضح ذلك بصفة خاصة فى فهمه الوجودى لليهودية وفى رفضه الأخذ فى الاعتبار أن المقدمات المراوغة حول الديمقراطية وحقوق الإنسان تدمر وتقوض الاتجاهات التى ينتقدها. مثل هذا النوع من التخريب لأسس الديمقراطية بشعارات ديمقراطية من شأنه تسهيل بروز أشكال بديلة من اليهودية تعارض الأفكار التى يدينها بحماس. وعلى سبيل المثال، هاجم أنصار التنوير اليهودى "الهاسكالاه" **Haskalah** السلطة الحاخامية

بعنف وأدان بعضهم الأرثوذكسية باعتبارها خرافة جهلاً[٣٦]، ولم يكن هؤلاء بيهود أقل "أصالة" بسبب هذا الهجوم، ولكن شاحاك رفض أخذ هذا الخيار فى الحسبان جعله يلعب لعبة أعدائه الذين أكدوا، ومعهم شاحاك للأسف، على التفسير غير المبرر والقائل بأن اليهودية الأرثوذكسية هى النسخة الأصيلة.

وأيًا ما يكون تفسير اليهودية الذى أخذ به فى إطار النجاح والتسامح النسبيين للديمقراطيات الليبرالية الغربية، فلم يكن السبب فى القلق اليهودى هو البقاء المادى بل الاستمرارية، فقد قدمت الديمقراطيات الليبرالية الغربية فرصًا كبيرة للجيل الذى تلا الهولوكوست اليهودى خففت من خطر فقدان الهوية. وكانت الذكريات الأليمة عن الهولوكوست اليهودى قد غذت القلق المكتوم وصارت بمثابة كعب أخيل فى دفاع الدياسبورا عن هويتها ومجدها. لقد أدرك الصهاينة هذا الأمر مؤخرًا أبدوا استعداداً سريعًا للتخلى عن تحفظاتهم المريرة على غياب المقاومة من قبل غير الصهاينة إبان الهولوكوست[٣٧]، وركزوا بدلا من ذلك على خلق شعور عام بوضعية الضحية والذى بدت فى إطاره منجزات الدولة الإسرائيلية أفضل ضمان ضد احتمال حدوث إبادة جماعية يهودية مستقبلا. وكانت محاكمة "أدولف إيخمان" علامة على بداية هذه الحملة[٣٨]، كما أدى تصوير تمرد "الجتو" اليهودى فى وارسو بمظهر بطولى إلى طمس أدوار الأبطال غير الصهاينة، مثال ذلك "مارك إدلمان" **Marek Edelman** النائب غير الصهيونى من حزب البوند وقائد منظمة المقاومة اليهودية الذى قاد المقاتلين المتبقين إلى شاطىء النجاة عبر أنفاق المجارى فى بولندا، فقد تم شطب اسمه من التاريخ بسبب بقائه فى بولندا وتأييده لحقوق الفلسطينيين. ففى أثناء الاحتفال بالذكرى الخمسين لتمرد "جتو" وارسو اعتذر رئيس الوزراء الأسبق إسحاق رابين عن تلبية دعوة الرئيس البولندى آنذاك "ليخ فاونسا" عن المشاركة فى افتتاح نصب تذكارى لـ"إدلمان"[٣٩]. وكان الشعار المرفوع هو"لن يحدث ذلك ثانية،"وهو جزء من مقولة " لن يحدث ذلك ثانية لأن إسرائيل لن تسمح به"، لكن ذلك لم يمنع الحكومات الإسرائيلية اليمينية من غض نظرها عن اضطهاد وقتل يهود عندما كان ذلك يتماشى مع سياستها الواقعية، مثال ذلك أن إسرائيل كانت تستطيع إنقاذ يهود كثيرين من التعذيب والموت على يدى النظام

الدكتاتورى العسكرى فى الأرجنتين بقيادة الجنرال "فيديلا" (وحيث كانت الأرجنتين إحدى أكثر الدول المتهمة بمعاداة السامية)، على العكس دخلت الحكومة الإسرائيلية فى صفقات سلاح ضخمة بمئات ملايين الدولارات مع هذه الدكتاتورية العسكرية التى كانت إسرائيل "تحتفظ بعلاقة خاصة معها" على حد قول الوزير السابق يوسى ساريد(٤٠). ومن هنا يمكن الحديث عن تعزيز اتجاه أيديولوجى جديد بعد حرب ١٩٦٧ يطلق عليه "نورمان فينكلشتين" "صناعة الهولوكوست" والذى استخدم للالتفاف على النقد الموجه ضد توحش إسرائيل فى مواجهة الفلسطينيين ولتحطيم آخر حصون مقاومة يهود الدياسبورا للصهيونية. إذ يرى "فنكلشتين" أن رواج هذه الصناعة أدى إلى استخدام القوة العسكرية المفرطة مع سجل مروع لحقوق الإنسان لتبرير إنقاذ الدولة "الضحية" ومن أجل تعبئة تأييد يهود الدياسبورا فى الولايات المتحدة والذين يعتبرون إحدى أقوى المجموعات العرقية نجاحا فى هذا البلد(٤١).

وقد تحولت الصهيونية السياسية بعد احتلال إسرائيل ما تبقى من فلسطين فى حرب ١٩٦٧ وهزيمة حائط المقاومة الأخير لدى يهود الدياسبورا ضد الصهيونية، إلى المشروع السياسى غير المنازع ليهود الخارج المنظمين، وهكذا شكل الخوف على الاستمرارية اليهودية فى الديمقراطيات الليبرالية الغربية والفزع من حدوث هولوكوست يهودى جديد العنصرين الأكثر بروزًا للانتصار الصهيونى. لقد أدى دعم إسرائيل، بصفة خاصة، إلى تغيير وضعها كمشروع خيرى إلى صفقة شبيهة بسياسة للتأمين أو الضمان. وكانت إمكانية حدوث هولوكوست جديد تعنى بالنسبة ليهود الدياسبورا فى الديمقراطيات الليبرالية خطراً من مستوى أدنى. لكن تأثير الممارسات المتواصلة ل"صناعة الهولوكوست" قد ضاعف من وزن هذا الخطر. وفى ظل المساعدة التى قدمتها المجموعة غير المنظمة والتى كانت تنكر وقوع الهولوكوست اليهودى إلى جانب آخرين تحركهم العنصرية، أدت "صناعة الهولوكوست" إلى نبش جراح الذكريات المؤلمة بما لا يجعل الجرح يندمل مع مرور الوقت(٤٢).

أدت المخاوف غير المبررة من حدوث تدمير واسع لتجمعات يهود الدياسبورا بكثير ممن يعيشون فى الديمقراطيات الليبرالية إلى الاعتقاد بأن ازدهار إسرائيل القوية يعد

مصلحة خاصة بهم. ومن جانب آخر أدى تقليل المشروع ما بعد الصهيونى من شأن يهود الخارج فى المخيال الإسرائيلى إلى أن يراه يهود الخارج بمثابة شركة التأمين التى لم تعد تهتم بسياستها. والمطلوب الآن مزيد من النقاش الأكثر توازنًا لقدرات ومنجزات يهود الخارج ولمعاداة السامية المعاصرة.

لقد دفع يهود الخارج أو يهود الدياسبورا وخصوصا فى الولايات المتحدة إلى الاعتقاد لعدة عقود بأن مساهماتهم حاسمة لرفاهية إسرائيل، ولكن بزغ جيل شاب من القادة يعتقد أن هذه المساهمات غير ذات دلالة فى الواقع. وقد ساعد عنوان الكتاب الذى أصدره يوسى بيلين بالعبرية على إبراز هذه القضية من خلال صورتين مجازيتين خلقهما : الأولى هى صورة العمة من مدينة "لونج ايلاند" الأمريكية التى ترسل شحنات الطعام والملابس لأقاربها فى إسرائيل كل شهر، ولكن ذلك لم يعد مطلوبا بعد حرب ١٩٦٧ (عندما دخل فلسطينيو الضفة الغربية وغزة سوق العمل الإسرائيلية ما زاد من ثراء الدولة)، ومن هنا رفضت العمة إرسال الشحنات واحتفظت بها لنفسها. وتتمثل الصورة المجازية الثانية فى جد بيلين نفسه، ذلك القائد الصهيونى الذى مات قبل ميلاد بيلين وأخبره أبواه أن جده كان قد رحل إلى الولايات المتحدة، وهنا أصبح بيلين الصغير المحبط لوفاة القائد الصهيونى فى أمريكا رمزا لخيبة الأمل الصهيونية الإسرائيلية من طول انتظار عودة اليهود من "أمريكا" والذين لم يأتوا أبدا[٤٣].

لقد صار بيلين القائد الصهيونى المتحمس ينظر إلى التباعد بين يهود الدياسبورا واليهود الإسرائيليين على أنه يشكل خطرًا جسيمًا. كما أن بيلين، العاجز عن فهم عوامل عودة بروز مسألة وضعية يهود الياسبورا والذى أعمته الرؤية الصهيونية قصيرة النظر، يعتبر أن يهود الخارج معرضون للانقراض إذا انفصلوا عن إسرائيل، ومن هنا أخذ يطور خطة غير معقولة لمنع ذلك من الحدوث.

على أن هذا الانفصال بين يهود الخارج واليهود الإسرائيليين يصب فى صالح كل منهما، ذلك أن يهود الخارج سوف يكشفون قيمة الاستقلال والتعدد المؤسسى الذى كان العامة المميزة للتجمعات اليهودية عقب الانعتاق، والأكثر أهمية من هذا أنهم سوف

يكونون أحراراً فى التركيز على القضايا التى تهمهم على وجه الخصوص مثل الاستمرارية اليهودية وتدعيم مؤسسات الدياسبورا، وبالمعنى نفسه، يستطيع الإسرائيليون بناء مجتمع مدنى خال من التعصب والمركزية العرقية ما يبشر بإمكانية تحقق اندماج فلسطينى. بيد أن معظم كتاب اتجاه ما بعد الصهيونية يركزون فقط على الإشكالية الإسرائيلية الخاصة من دون ملاحظة أن هذا الاتجاه يمكن أن يقدم شيئا ما مهما ليهود الدياسبورا.

ومن منظور خاص بيهود الدياسبورا، فإن اتجاهاً جديداً لما بعد الصهيونية إلى جانب هوية مميزة ليهود الدياسبورا سوف يمكن هؤلاء من إبعاد أنفسهم عن الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى، فالخصائص المميزة لهذا الصراع تجعله غريبا عن مسألة وجود هؤلاء فى الخارج، فهم لا يستطيعون تسوية هذا الصراع لأنهم لم يتسببوا فيه وقد وجدوا أنفسهم منجذبين بازدياد إليه. ما هو أهم من ذلك أن يهود الدياسبورا يستطيعون تجديد التزامهم الصارم بالمبادىء الإنسانية للهاسكالاه أو التنوير اليهودى الذى يشير إلى تبنى بعض مثقفى وفلاسفة يهود أوروبا الغربية لفلسفة التنوير الأوروبية، ويمكنهم فى ذلك الاستفادة من التقدم الذى حققته دعوة التعدد الثقافى فى الآونة الحديثة. ففى مثل هذه الظروف يستطيع يهود الخارج التعاون بثقة مع أقليات عرقية وقومية أخرى فى سبيل إصلاح بعيد المدى للدولة القومية، إصلاح من شأنه ترسيخ التعدد الثقافى وتوليد حقوق جماعية لهؤلاء اليهود أنفسهم وللأقليات العرقية والثقافية الأخرى.

الانعتاق اليهودى وتحولات الدياسبورا

فى إطار الظروف الحالية ليهود الدياسبورا، ينبغى توافر بديل ما بعد صهيونى ذى صدقية قادر على إثارة القضايا المسببة للقلق لدى يهود الدياسبورا العلمانيين فى الديمقراطيات الليبرالية مثل قضية الاستمرارية اليهودية ومعاداة السامية التى تشدد عليها الصهيونية السياسية إلى حد الغواية وإن لم تقدم إجابات كافية بشأنها.

وقد ظلت هذه القضايا حاضرة فى الغرب منذ انعتاق اليهود وجاءت بعد انتصار فلسفة التنوير ومثاليات الثورة الفرنسية ولأغراض نقاشنا يجب تقديم تحليل موجز لهذه التطورات.

لقد نبعت جذور العلمانية اليهودية الغربية من الهاسكالاه أو الاسم العبرى للتنوير، وحيث أطلق أنصاره على أنفسهم اسم" التنويريون" (بالعبرية "ماسكيل" Maskil or Maskilim)، وقد حاولت حركة التنوير فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التوفيق بين الثقافة والديانة اليهودية ومبادىء فلسفة التنوير الأوروبية، كما تمكنت من إحداث تحول حقيقى فى معنى "الدياسبورا اليهودية". وظلت حركة التنوير مؤثرة فى الغرب حتى عقد الثمانينات من القرن التاسع عشر تلك الفترة التى شهدت بزوغ الصهيونية. وقد تولى "موسى مندلسون" قيادة حركة التنوير اليهودى فى ألمانيا وكانت تستهدف طرح تفسير اليهودية عبر خطاب تحديثى عقلانى كما عارضت الميول الانعزالية وغير العقلانية والأسطورية لدى اليهودية الأرثوذكسية[٤٤]. ومن المثير للانتباه أن "مندلسون" كان يهوديًا أرثوذكسيًا ولكن ذلك لم يمنعه من التصدى لجمود اليهودية الأرثوذكسية، وكان يستهدف صناعة المزج بين القضايا الثقافية اليهودية والأسلوب العقلانى الأوروبى الحديث فى بناء الحجة. إذ كان يدعو إلى تجديد منطق التوراة ورفض الجمود الأعمى كما يظهر فى التلمود، وقد استخدم التنويريون اليهود العبرية التوراتية كلغة يهودية لمعارضة تحريم الحاخامات الأرثوذكس لاستعمال اللغة المقدسة لأغراض علمانية. وحاول هؤلاء تمييز أنفسهم عما اعتبروه حالة "التخلف" التى تعيش فيها الجماهير اليهودية فى شرق أوروبا والذين كانوا يتكلمون باللغة اليديشية، حيث اعتبر الجتو بوسطه الثقافى الغجرى تجسيداً للبدائية والخرافة والجهل، والذى ينبغى تكريس المبادئ الأخلاقية التحديثية الثقافية والأكثر تحضراً والتى يتبعها الهاسكالاه الحديث. لقد دفعت فلسفة التنوير باليهود التنويريين لأن يعتقدوا أنهم يقودون موجة التقدم اليهودى ويشيدون نموذجًا متطوراً يضع الهاسكالاه على قمته. وقد تخلى التنويريون اليهود عن ممارسة العادات والطقوس اليهودية التى تتعارض مع مبادئ الحداثة، وتمت مساواة النساء بالرجال فى طقوس العبادة بعد الإصلاح الذى أدخل

عليها كما تم تبسيط أو تكييف الصلوات مع مبادئ الفلسفة التنويرية. وصار الاحتفال بعيد الفصح اليهودى تعبيراً عن الاحتفاء بالحرية بمنزعها الكونى وصار كشف رءوس الرجال لدى ممارسة الطقوس دليلاً على الاندماج فى المجتمع الحديث من جهة وتحديا لليهودية الأرثوذكسية من جهة أخرى. وقد بزغت الحركة الإصلاحية انطلاقًا من ذلك كحركة ما تزال تعارض الأرثوذكسية بشدة، وعلى سبيل المثال صارت الطقوس الإصلاحية والمحافظة بمثابة المصدر الرئيسى للتناقض بين الدياسبورا اليهودية، التى تعتبر غير أرثوذكسية تماماً، والسلطات الدينية (الأرثوذكسية) الرسمية فى إسرائيل. هذا فضلاً عن أن التنوير اليهودى أدى إلى نهضة ثقافية يهودية فعلية من حيث إعطائها قوة دفع كبيرة باتجاه ميلاد توجه علمانى جديد فى الفلسفة اليهودية ونشأة أشكال متنوعة من فنون التعبير والأدب اليهودى المؤثر والمنبثق أساساً من موضوعات الحداثة، كما أرست الحركة حجر الأساس لهوية اليهود الغربيين العلمانيين عبر إضفاء الطابع الديمقراطى على الكيان اليهودى وتدعيم الثقافة اليهودية المهجنة الجديدة التى كانت آخر منجزات تراث التنوير.

ويعُد إحداث تغيير فعلى فى معنى الدياسبورا اليهودية أحد أقوى التغيرات التى تمت على يد مبادئ التنوير اليهودى، وكلمة "دياسبورا" ذات أصل يونانى[٤٥] وتعنى تناثر أقليات من السلالة نفسها أو الإثنية على حدود سياسية متعددة[٤٦]. لكن معنى الكلمة فى اللغة العبرية يختلف عما سبق، حيث يستخدم فى الكتابات أو التعاليم الدينية اليهودية وشروحاتها للإشارة إلى المنفى (جالوت) أو المنافى (جولاه golah)[٤٧]. وتتضمن الكلمة معنى دينيا معقدا كما تعرضت لتعليقات وتأويلات عديدة، وعموما هى تعبر عن حالة من نزع من وطنه وعاش تحت حكم أجنبى فهى تركز بقوة على الاغتراب سواء من حيث الدلالة التاريخية للعيش كأجانب غرباء أو من حيث الدلالة السوسيولوجية/المجتمعية للشعور بالغربة عن المجتمع المحيط. وتذهب النبوءة اليهودية إلى أن الدياسبورا (الشعور بالمنفى أو جالوت) هى عقاب على خطايا الشعب اليهودى وأنه سوف يعود زمرا مع مرور الأيام (بالعبرية "أشريت هياميم" achrit hayamim).

ومن الملفت للنظر أن الحركة الصهيونية، ورغم جذورها العلمانية، تبنت هذا المصطلح للتدليل على انعدام الأصالة فى حياة اليهود فى الدياسبورا أو الشتات والتأكيد على صدقية هدفها الأعلى فى تجميع المنافى /الدياسبورا (كيبوتز جاليوت **Kibbutz Galluiot**). غير أن التنوير اليهودى أو الهاسكالاه اتخذ موقفًا مغايرًا حيث ابتعد عن المعنى التقليدى للمنفى القسرى المزعوم فى سبيل دفاعه عن انعتاق واندماج اليهود فى المجتمعات التى يقيمون فيها، فأولا سعى هذا الاتجاه التنويرى إلى رفض أو تفنيد فكرة الأرض المقدسة كموضوع للخلاص(٤٨)، وتم إقناع اليهود المعتقين باعتبار الأراضى التى يعيشون فيها بمثابة أوطانهم السياسية بما يقضى على أى شعور بالاغتراب. وثانيا وفى إطار الدول القومية التى يعيشون فيها ويوجهون ولاءهم لها بدرجات متفاوتة من النجاح، لم يعد المنفى موجودا بمعنى جالوت أى المنفى القسرى وإنما المنفى الطوعى أو الشتات **T'futsoth** والذى يعد الأقرب للمعنى الأصلى لمصطلح "الدياسبورا"(٤٩). وفى العبرية الإسرائيلية تستخدم الإشارات الصهيونية للدياسبورا مصطلح المنافى (جولاه **Golah**) بصفة عامة، فيما حظى مصطلح المنفى الاختيارى **T'futsoth** بالاهتمام فى الفترة الأخيرة فقط(٥٠). ففى التحول من المنفى القسرى إلى المنفى الاختيارى كان يمكن لليهود المعتقين أن يكتشفوا سبل الاندماج مع الدولة القومية أو محل الإقامة وفى الوقت نفسه المطالبة بالاعتراف بخصوصيتهم وبأسلوب حياتهم.

وفى إطار تطور الهوية اليهودية المهجنة ورفض الشعور بالاغتراب حسب المعنى ما قبل الحديث للشتات"الدياسبورا"، مهدت الهاسكالاه، بالتوازى مع ذلك، طريق دمج اليهود فى مجتمعات حديثة كأفراد وكتجمعات، وقد تم الاندماج الفردى بدرجات متفاوتة من النجاح بحسب البلد والظروف، لكن الاندماج الجماعى لليهود كمجموعة متميزة واجه معوقات شديدة فى الدول القومية.

يهود الخارج فيما بعد الهاسكالاه وإسرائيل ما بعد الصهيونية :

كان شعار "أنت يهودى فى الوطن وفرد خارجه" من أبرز شعارات حركة الهاسكالاه أو التنوير اليهودى، لكن الشعار يعانى من خلل جسيم فى حجيته، إذ ينفصل عنصرا المعادلة فقط من خلال تطبيق دوجمائى للفكرة الكونية الشمولية والتى كانت مستحيلة التحقق فى ظروف الدولة القومية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد كان التعبير الدقيق لمفهوم "حقوق الفرد" يؤكد أساسا على مقولات الثقافة (القومية) المسيطرة للدولة، ولم تكن كلمة "الفرد" تدل على تجريد كلى ولكن على كائن ثقافى محدد داخل خطوط الإثنية الرسمية للدولة. وقد عبر "جوزيف ديمايستر" De Maistre - المفكر المحافظ والناقد الحاد لفلسفة التنوير - عن تلك المقولة بسلاسة عندما قال : "طوال حياتى رأيت فرنسيين وإيطاليين وروسيين وغيرهم، والفضل يعود لمونتسكيو الذى جعلنى أعرف أن شخصًا ما يمكن أن يكون فارسيًا، ولكن يجب أن أقول، فيما يتعلق بهذا الشخص، إننى لم ألتق به فى أى مكان، وإذا كان موجوداً، فهو غير مألوف تمامًا لى"(٥١). وكانت فلسفة التنوير صاغت مفاهيم مجردة وبكلمات دقيقة حول المساواة على أساس كونى، ولكنها، وفى ظل ظروف الدول القومية الأوروبية الغربية التى تحولت للديمقراطية، كانت تعنى بالقطع المساواة بمنطق الثقافة المسيطرة أو ثقافة الأغلبية. ففى إطار دعوتها إلى فضاء قومى بثقافة ذات جانب واحد كشرط للمساواة، صار مطلبا التوحد والمساواة مرادفين لبعضهما البعض، وفى حين لم تنل قضية الهوية العرقية والقومية للأفراد سوى اهتمام ضئيل من جانب الحكام فى المجتمعات الأوروبية ما قبل الحديثة، فقد مورست ضغوط قاسية على الأقليات للتخلى عن ثقافاتها الخاصة كثمن للانعتاق والحقوق المدنية فى ظل سيادة دعوة المساواة الحديثة ضيقة الأفق والتى أضفيت عليها النزعة الكونية فى إطار الدولة القومية الأوروبية. وكان هناك بديل معاصر للتعددية غير المتكافئة والقائمة على امتيازات الأغلبية التى دافع عنها "ديمايستر"، وقد تمثل فى دعوة "كليرمونت - تونير" إلى مساواة شاملة وإجبارية وكان يوجد بالطبع طريق للانفصال وتشكيل دولة قومية جديدة، وقد سلك كثيرون هذا الطريق والذى ترك أقليات متبعثرة فى موقف صعب، وفى ظل أوروبا الدول القومية والتى كانت

غير حساسة وبقسوة تجاه التنوع داخلها، قدمت الصهيونية لليهود مخرجا مغريا من المعضلة وإن كان مجافيا للمنطق أساسًا.

وكان موقف "مندلسون" يستند بإصرار على التقاليد الليبرالية، حيث رأى أن الدولة كأداة لا سيطرة لها على المعتقدات والآراء ومن ثم ليس من حقها أن تطلب إدخال تغييرات على اليهودية كمقابل للانعتاق والحقوق المدنية[٥٢]، وقد وضع هذا الموقف "مندلسون" والتنويريين فى معضلة مستحيلة. ذلك أن أوروبا، التى سيطرت الصور والأفكار التى جاء بها كل من "شابسيمو" و "كليرمونت – تونير" و "ستيوارت ميل" و "بنسكر"، فرضت الاختيار بين الاندماج أو التهميش ولم يكن هناك ضمان لأى منهما بسبب العواصف المتكررة من معاداة السامية. وكانت هذه العواصف العامل المسهل لأية حالة تحاول تقويض الوضع الليبرالى القائم، وتعد قضية الضابط الفرنسى "دريفوس"، والتى أثرت كثيرا فى تفكير هرتزل، المثال الشارح لتلك الحالة. ولذلك، وكما توقع الصهاينة، اندمج كثير من التنويريون اليهود فى المجتمعات الغربية وهجروا اليهودية فيما صار آخرون – وكانوا أقلية ضئيلة – صهاينة. عند هذه النقطة فهم الصهاينة بدقة منطق الدولة القومية ذات الثقافة واحدية الجانب.

لكن ذلك لا واقع أن الصهيونية ومنذ بدايتها تبنت موقفًا غامضًا من التنوير اليهودى/الهاسكالاه، فقد أعجبت بالعلمنة وإحياء اللغة العبرية الذى اعتبر مقوما مهما لعملية إضفاء الطابع القومى على اليهودية، لكنها قللت من شأن التنويريين اليهود والذين نظرت إليهم كمن يتسم بالسذاجة والنزعة الكونية وهزيمة الذات. إذ انتقدت الصهيونية السياسية حركة التنوير أو الهاسكالاه لأنها تنطوى على تناقض ومن ثم فهى مهمة مستحيلة، فمن ناحية سعت إلى انعتاق اليهود بما يعنى الاعتراف بهم كأفراد يهود يتمتعون بحقوق وواجبات أعطيت لكل فرد على مستوى كونى بفضل مبادئ فلسفة التنوير، ومن ناحية أخرى أقرت باستحالة حدوث مثل هذا الانعتاق بدون التخلى عن المشتركات الجماعية لليهود ومن أهمها الشعور بوجود جماعة متمايزة ثقافة أقلية تنشد الاعتراف والحماية. وطبقا للتشخيص الصهيونى، انتهى التنويرى اليهودى عندما اندمج فى ثقافة الأغلبية ولكن ذلك الاندماج كان مستحيلا بسبب انبعاث معاداة

السامية وأن هذا الاندماج هو الذى استفزها. ومن منظور الصهيونية كانت الهاسكالاه تتلهف على الاندماج وهذا ما يمكن اختباره فقط عبر الوباء الأوروبى المتمثل فى معاداة السامية. ولم يكن كان البديل المغرى الذى طرحتـه الصهيـونية السياسية، والداعى إلى التركز فى أرض معينة من أجل انعتاق جماعى بحيث يوجد شعب "طبيعى"، ممكنًا إلا مع إقامة دولة قومية يهودية يتمتع فيها اليهود بوضعية الأغلبية العرقية. ولكن هذا الحل الصهيونى يعبر فعلا عن الزيف المعاصر بعينه.

ولم تكن الدولة القومية الأوروبية معدة جيدا للاعتراف بالتنوع الثقافى عندما كانت الهاسكالاه فى أوج قوتها فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والواقع أن المعضلات الشديدة التى أدانتها الصهيونية السياسية كانت الحقيقة الوحيدة الماثلة بوضوح ليس فقط أمام اليهود ولكن أيضا أمام الأقليات الأخرى المفتقدة لإقليم خاص بها. لكن مثل هذه القيود أو المصاعب الماموسة لم تمنع تجمعات يهودية عديدة من الازدهار فى أوروبا الغربية وفى ألمانيا حتى مرحلة الهولوكوست. وبعد الحرب العالمية الثانية لم تتعرض التجمعات اليهودية الكبيرة فى العالم سواء فى الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا أو التجمعات الأصغر الأخرى فى الأمريكتين واستراليا لموجة معاداة السامية بعكس ما تنبأ به الصهاينة ،إذ ازدادت معدلات الاندماج وإن كان يهود غالبية هذه الأقطار من بين أكثر الأقليات العرقية نجاحًا من حيث الاندماج. فقد نظر اليهود إلى الدياسبورا باعتبارها وطنهم ورفضوا بإصرار المعادلة الصهيونية بين جالوت والدياسبورا وجاء هذا الرفض من قبل أكثر التجمعات اليهودية تنظيمًا فى الليبراليات الديمقراطية(٥٣).

ومن جانب آخر وبقدر ما انتقدت الصهيونية الهاسكالاه بحسبانها حفرية من حفريات نموذج الدولة القومية فى القرن التاسع عشر، فقد نظر الكثير من اليهود المندمجين إلى معاداة السامية كحفرية أو من مخلفات الماضى ما جعل الصهيونية عاجزة عن وقف النظرة إلى إسرائيل كدولة عرقية حيث كان من السهل حجة الصهيونية كان من السهل تقويضها عبر ما حدث من تحولات شهدتها الدولة القومية الأوروبية الغربية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، فقد صار الاتحاد الأوروبى مثالاً واقعيًا لإطار سياسى متعدد الثقافات ومتعدد اللغات بحيث لم يعد مكان

لفكرة الدول القائمة على العرقية، فإذا كانت فكرة الدولة القائمة على إثنية واحدة اعتبرت رجعية وخارجة عن التاريخ فإن المنطق نفسه يمتد مباشرة إلى الدولة اليهودية، وهذا ما يعطى تبريراً قوياً لاتجاه ما بعد الصهيونية الذى يرى بأن إسرائيل يجب أن تكون دولة كل مواطنيها وتطرح التطورات الحديثة حول التعددية الثقافية كنقد للدولة القومية واحدية الثقافة بديلاً ونموذجاً أكثر حيوية للنبوءة الصهيونية المتشائمة حول الاغتراب اليهودى ولاستمرار معاداة السامية، ومن جانب ثالث فإن مقولة دولة قومية عرقية صهيونية تعبر عن هزيمة الذات من حيث أن التاريخ الطويل للصراع الإسرائيلى – الفلسطينى يثبت استحالة صناعة عزلة جراحية للتجمعات فى المناطق التى تعرضت للتطهير العرقى وفى حالة حدوث ذلك فإن المجتمع الدولى يعتبرها نوعاً من جريمة حرب تستحق العقاب فقد شهدت السنوات الأخيرة كشف المستور أو فتح الأبواب على مصراعيها أمام محاكم جرائم الحرب فى يوغسلافيا السابقة بتداعياتها الأساسية بالنسبة لإسرائيل.

ومن جانب رابع، بدت المطالب أو الدعوات الصهيونية حول التركز الجغرافى أو التجمع فى منطقة معينة غير ذات جدوى وغير مقبولة من قبل اليهود الأوروبيين فى أوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فحينما أجبر اليهود الأوروبيون على الهجرة باستثناء أقلية صغيرة من المثاليين المخلصين، كانوا يفضلون إذا ما أتيحت الفرصة التوجه إلى الولايات المتحدة أو الديمقراطيات الليبرالية الغربية الأخرى بدلاً من مواجهة المخاطر الحادثة فى فلسطين تحت الانتداب، وفضلوا ذلك حتى على حساب المزايا التى قدمتها دولة إسرائيل. وينطبق نفس الأمر على يهود جنوب أفريقيا الذين تركوها. وفيما يتعلق باليهود السوفييت إبان الحرب الباردة، رفع الصهاينة وغير الصهاينة شعاراً واحداً مأثوراً وهو "دعوا شعبنا يذهب"، بيد أن الشعار الفرعى للصهاينة كان "دعوا شعبنا يذهب إلى إسرائيل فقط". وكان قانون القوميات السوفيتى غير الاعتيادى يمنح اليهود، حتى وإن عانوا من معاداة السامية وقيود أخرى وضعية القومية فى الاتحاد السوفيتى وهى ميزة لم تكن تقدمها الديمقراطيات الليبرالية نفسها. إذ كان يسمح لبعض اليهود والألمان، مع تباين الأرقام بحسب الظروف الدولية، بالهجرة فى

إطار ما كان يطلق عليه السوفييت مشروع لم شمل العائلة، إلى أوطانهم "إسرائيل وألمانيا على التوالى". ولكن وبعد إذلال شديد ومعاملة مهينة تعرض اليهود المسموح لهم بالمغادرة إلى مصادرة ممتلكاتهم ونزع الجنسية السوفيتية عنهم وتم إعطاؤهم تأشيرة خروج إلى إسرائيل. ونظرا لعدم وجود علاقات مباشرة بين الاتحاد السوفيتى وإسرائيل، كان يتم تجميع اليهود فى فيينا فى طريقهم إلى إسرائيل. بيد أن الغالبية العظمى منهم كانت تعبر أثناء وجودها فى فيينا عبرت عن الرغبة فى السفر إلى الولايات المتحدة بدلاً من إسرائيل حيث استفادوا من ميزة القوانين التى طبقت إبان عهد ريجان والتى كانت تقبل تلقائيًا اللاجئين الهاربين من "الستار الحديدى" (توجد قوانين مماثلة تطبق الآن بالنسبة لكوبا). لقد فوجئ مسئولو المنظمة الصهيونية العالمية ومبعوثو إسرائيل بهذا الموقف كما اتخذت الصحافة الإسرائيلية موقفًا ضيق الأفق وينم عن الاحتقار لهؤلاء اللاجئين اليهود وأطلقت عليهم "المنسحبين" وتعنى بالعبرية Moshirm(٥٤). وقامت إسرائيل بجهود عديدة لترحيل هؤلاء اليهود مباشرة إلى إسرائيل حيث تعطى لهم الجنسية الإسرائيلية بمجرد وصولهم ما يعنى أنهم لم يعودوا لاجئين من غير دولة ومن ثم لم يعودوا مؤهلين لطلب اللجوء إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وكانت هناك أيضًا كراهية صهيونية رسمية شديدة للجنة اليهودية الأمريكية للتوزيع المشترك والتى أنشئت لمساعدة اليهود المهاجرين الموجودين فى فيينا على السفر من فيينا إلى الولايات المتحدة بيد أن سقوط الاتحاد السوفيتى جعل الولايات المتحدة تتخلى عن المعاملة التفضيلية للاجئين وتم وضع قيود على فرص هجرة يهود الاتحاد السوفيتى السابق إليها، وهذا ما أدى على سفرهم إلى إسرائيل منذ ذلك الوقت.

تطرح التطورات الحديثة فى النظرية والممارسة الخاصة بالتعدد الثقافى للصهيونية السياسية الأمر الذى يسمح بتقدير أكثر مرونة لقضية الانعتاق اليهودى الفردى والجماعى كما طرحتها الهاسكالاه. والواقع أنه حتى قبل بزوغ فكرة التعدد الثقافى كان يوجد اعتراف جزئى وموسمى بالأقليات من قبل الدولة القومية الديمقراطية الليبرالية، من حين لآخر لكن هذه القضية قفزت إلى المقدمة مع الاهتمام الحالى الذى

أظهرته بسياسة الاعتراف ومع مطالب منح الحقوق الجماعية للأقليات القومية والعرقية، ومن هنا يصبح موقف التنويريين اليهود الآن معقولاً ومتجانساً مع وجود دولة متعددة القوميات تمنح ضمانات مؤسسية للأقليات الاثنية والقومية، فقد صارت الدولة تعترف بالخصائص الفردية والجماعية للأقليات وتحميها دون الحاجة لإقامة دولة قومية لهذه الأقليات يشكلون فيها أغلبية. فإذا كان نموذج التنوير اليهودى تعرض لتقويض قاس عن طريق صرامة نموذج "الدولة القومية الأوروبية" فإن مشروع ما بعد التنوير اليهودى "الهاسكالاه" يستمد صدقيته أساساً فى عصر الدول متعددة الثقافات ومتعددة القوميات، كما يتجانس مع أسلوب حياة ورغبات اليهود العلمانيين فى الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة. وسوف نتناول باختصار كيف تعامل نموذج ما بعد الهاسكالاه مع مصدرى القلق الرئيسيين على كيانية يهود الدياسبورا وهما الاستمرارية اليهودية ومعاداة السامية.

وقد تعرضنا بالتفصيل لقضية معاداة السامية فيما سبق وخلصنا إلى أن يهود الدياسبورا فى النصف الثانى من القرن العشرين أظهروا تأييداً عملياً ضئيلاً لمزاعم الصهيونية السياسية وصناعة الهولوكوست من حيث اعتبار معاداة السامية مسألة لا تاريخية، إذ يشير التوجه المعاصر نحو العنصرية وعدم التسامح والذى وجه أساساً ضد مجموعات أخرى، إلا أن مثل هذه الظاهرة لم توجه مباشرة ضد اليهود بصفة خاصة وإنما جاءت نتاجاً لاتجاهات أكثر عمومية كان لديها القليل لتفعله مع اليهودية كهوية. ذلك أن الاعتراف بالحقوق الجماعية للأقليات فتح الباب على مصراعيه أمام اكتساب هذه الأقليات شخصية قانونية ادماجية، كما صدرت قوانين مناهضة الازدراء على غرار قانون مكافحة التشهير الفردى بما ساعد على خلق بيئة آمنة قد تقلل من مخاوف الاضطهاد.

وفى هذا الإطار تبنت الدياسبورا اليهودية مشروعاً مشتركاً مع أقليات قومية وعرقية أخرى وتجمعات يهودية تتبع التنوير اليهودى، وقد جاء هذا المشروع بشعور المسئولية وكتأكيد لشخصيتهم الجماعية. إن الشعور بالمسئولية أو بوجود رسالة معينة يتميز بالجاذبية والقدرة التعبوية لأنه يلبى مصلحة يهودية قائمة كما يمكن تطبيقه على

نطاق أوسع لصالح أقليّات أخرى. إن تحقيق ذلك سوف يؤدى إلى مراجعة أو إعادة التفكير فى الدولة القومية وإلى الاعتراف إلى الوجود المؤسسى للأقلية فى دولة متعددة القوميات، وكل ذلك ينسجم مع دوافع وأهداف التوجه اليهودى ما بعد التنويرى(٥٥).

وتتميز مسألة الاندماج بأنها أكثر تعقيداً، ولليهود العلمانيين كل الحق فى القلق بشأن استمرار المجتمع والثقافة اليهودية فى الأجيال القادمة. فاليهود والأقليات الإثنية الأخرى فى مجتمعات متعددة ثقافياً لهم الحق والإمكانية فى الإبقاء على ثقافتهم وأسلوب حياتهم ونقلها إلى أجيال المستقبل(٥٦). والواقع أن معدل الاندماج فى ثقافة الأغلبية هو معدل مرتفع فى الديمقراطيات الليبرالية ويحدث هذا أساسا عبر الزواج المختلط. إلى جانب أن الاندماج الطوعى غير ممنوع، بل يجب احترامه من حيث إن حق الفرد فى الانفصال عن تجمع إثنى لا مجال للنقاش فيه فى أية ديمقراطية ليبرالية كانت أو غير ذلك. ومع ذلك وباستثناء مجتمعات قليلة السكان توجد دولة قومية تتميز بعدم التوازن فى الفرص بسبب عدم توازن القوة بين الأغلبيات والأقليات، فثقافة الأغلبية بحكم الوزن العددى والموارد ومؤسسات الدولة المنحازة والآليات القوية للاستيعاب الاجتماعى، تتمتع بميزة أساسية على حساب ثقافات الأقلية فى مجال استيعاب الأفراد. وفوق ذلك يعتبر الإطار المؤسسى والقانونى فى معظم الدول القومية غير محايد، بل منحاز لأهداف وقيم ثقافات الأغلبية، ويجد اليهود والأقليات الأخرى أنفسهم مجبرين منذ الطفولة على إدراك وإدارة الاختلاف مع الأغلبية بطريقة تبدو غير ملائمة بالنسبة لأصحاب ثقافة الأغلبية. فالعطلات العامة منحازة لثقافة الأغلبية كما تتطلب والمشاركة فى ثقافة الأقلية مجهوداً فرديا مستمراً، وغالبًا ما يعتبر غير مقبول فى حين أن مشاركة أعضاء ثقافة الأغلبية لا تحتاج إلى مجهود وتعتبر مسألة طبيعية فى حياة الدولة. وهذا ما يفسر لماذا ينصح أفراد الأقليات الراغبين فى حياة سهلة بالاندماج فى ثقافة الأغلبية. ويمكن القول إن مثل هذه الظروف تجعل الاندماج شأنًا فرديا خالصًا وبما يسهل وبشكل غير منصف أن تكون مثل وقيم ثقافات الأغلبية المحدد الأساسى لثقافات الأقلية.

وإذا ما كانت هناك صعوبة فى اعتبار الاندماج مجرد شأن فردى خاص فقط يكون من العدل فى دول متعددة الثقافات والقوميات أن تحصل ثقافات الأقلية على حقوق ثقافية جماعية ومميزة وكذلك على إمكانية التنظيم والتمثيل المؤسسى فى جهاز الدولة بوسائل غير متاحة حالياً للآخرين(٥٧). ويجب أن تكون التجمعات اليهودية قادرة على التمتع بالتمثيل والمشاركة الجماعية فى مؤسسات الدولة والتسامح مع الأعضاء الذين يتزوجون من خارج الأقلية من دون فقدان استمرار التجمع نفسه. لقد فعلت تجمعات إصلاحية هذا الأمر بروح التنوير اليهودى، كما سوف تسهل الزيجات اليهودية العلمانية هذه المهمة بالتأكيد، ذلك أن هدف سياسة الاعتراف هو إقامة مؤسسات تمثيلية يهودية بقبول عام عال وخلق مناخ عام آمن تتحرك فيه ثقافات الأقلية، إن ذلك سوف يؤكد على أن الاندماج لا يعبر فقط عن شأن فردى أحادى الجانب. إذ تستطيع ثقافات الأغلبية فى الديمقراطيات الليبرالية التسامح بسهولة مع أعضاء الأقلية الراغبين فى الاندماج فى الأقلية. وبالمعنى نفسه فإن ثقافات الأقلية بما فيها اليهود ينبغى أن تكون قادرة على التسامح مع أعضاء الأغلبية الراغبين فى الاندماج مع الأقلية، وهذا ما يمكن أن يتحقق مع امتلاكهم الإطار المؤسسى وقبول الرأى العام. والواقع أن هذا الرأى ليس بجديد فى التاريخ اليهودى، فقد سبق للحزب الاشتراكى اليهودى أو البوند أن طرح أفكاراً متقدمة مشابهة للأفكار السابقة، ومن أهم الرواد الذين قدموا هذه الأفكار المؤرخ "سيمون دوبنو **Dubnow**" والمفكر الاشتراكى اليهودى "حاييم زيتلوفسكى" **Zhitlowsky**(٥٨). وكان الثلاثة قد قدموا بوسائل مختلفة أفكار التنوير اليهودى، أما "باور" **Bauer** و "رينر" **"Renner"** فقد طرح كل منهما نموذج الحكم الذاتى القومى الثقافى ومنه نبعت هذه الأفكار(٥٩). لكن الجديد هو أنه وفى ظل أزمة الدولة القومية وتخلى الديمقراطيات الليبرالية عن نموذج الدول المؤسسة على الاثنية، صارت الحجة أكثر جدوى الآن فى ضوء التطورات المعاصرة التى طرأت على سياسات الاعتراف ونظرية التعدد الثقافى.

وبينما كان مشروع التنوير اليهودى يعانى من صعوبات عديدة فى سبيل سعيه نحو نيل الحقوق الجماعية لليهود فى ديمقراطيات الدولة القومية الليبرالية المتمحورة

حول العرق والوليدة فإن نموذج ما بعد التنوير اليهودى والذى يحاول تكييف أفكار التنوير اليهودى مع الظروف المعاصرة للدول متعددة القومية، يجد أن التعددية الثقافية وسياسات الاعتراف لم تحصل فقط على فرصة أكبر للنجاح بل صارت أيضًا أكثر ترابطًا وبشكل واقعى مع ملابسات وأسلوب حياة يهود الدياسبورا. بعد كل ذلك أصبح النموذج اشد ملائمة لظروف يهود الدياسبورا من مسألة يهود الدياسبورا عبر دولة يهودية بعيدة عنهم. ولأن السجال ما بعد الصهيونى فى إسرائيل ينشط كعامل مساعد على فصل هويات يهود الدياسبورا عن الدولة الإسرائيلية يمكن الحديث عن مصالحة أو تعاون ملموس بين الإسرائيليين من أصحاب اتجاه ما بعد الصهيونية والمشروع ما بعد التنويرى مثل هذا الترابط سوف يكون تقدمًا بارزًا لصالح كل من اليهودية العلمانية فى الخارج وإسرائيل الأقل تمحوراً حول العرق اليهودى.

وتبقى حجة أخيرة لشرح سبل ربط الإسرائيليين بيهود الدياسبورا وهل يمكن أن يتم فى صورة هوية يهودية علمانية إسرائيلية أو إسرائيلية بمعنى أن يكون يهودى علمانى إسرائيلى أو إسرائيلى.

دياسبورا إسرائيل، هل هم يهود أم إسرائيليون ؟

تؤدى وضعية إسرائيل التى تتسم بسيطرة هوية عرقية يهودية محددة إلى تفويض مسلمات الصهيونية السياسية ذاتها، ذلك أن حركة تتميز بتناقضات تشبه الألغاز مثل أيديولوجيتها التى هزمها نجاحها العملى الصاخب - والذى لم يكن متوقعا - فى الاستيطان الصهيونى وإقامة دولة يهودية، تميزت بالتمركز الاثنى أو التمحور حول العرق بشكل فاضح، حيث قامت الحركة الصهيونية بنوع من الهندسة العرقية التى يندر أن يوجد لها مثيل فى عملية بناء الأمة المعاصرة. فبدلاً من أن يصبح المجتمع المجتمع العلمانى الإسرائيلى وبدلا من أن يصبح يهودياً صار إسرائيليًا باطراد ويمتلك سمات ثقافية ولغوية خاصة وعادات وتقاليد لا يتفق معها ولا يقبلها يهود الدياسبورا. ومن نافلة القول أن المجتمع الإسرائيلى غير متجانس، فحوالى ٢٠٪ من

المواطنين الإسرائيليين من العرب أو سكان البلاد الفلسطينيين الأصليين عاشوا فى غربة وفرضت عليهم الدولة اليهودية تمييزاً مؤسسياً، فى حين يشكل الـ ٨٠٪ الباقية يهودا إسرائيليين بمجتمع متنوع ومتعدد الاثنيات ثقافيًا يسيطر عليه المركز الإسرائيلى[٦٠]، وينبغى إخراج الأقلية صاحبة الصوت العالى من اليهود الأرثوذكس من المعادلة، فقد كشفت دراسات ميدانية فى إسرائيل عن وجود علاقة غير متكافئة بين الدين والهوية اليهودية. وبنفس المعنى فإن النسبة الأكبر من اليهود الأكثر تديناً من السفارد إلى جانب العرب يعانون العزلة أو التهميش بعيداً عن التيار الرئيسى بعد أكثر من ثلاثة أجيال. يضاف إلى ذلك أكبر تجمع من القادمين الجدد أى اليهود الروس الذين أظهروا اهتماما قليلاً بالاندماج الثقافى. ومازالت الشريحة الأشكنازية المتحدرة من المستوطنين الأوائل والتى تتكون الآن من عدة أجيال، مع إدخال عدد غير قليل من يهود السفارد واليهود العرب العلمانيين والذين يتحدثون العبرية الإسرائيلية، تجمعًا جديداً بثقافة وتوجه يمكن اعتبارها بمثابة اثنية جديدة. ولكن ذلك لا يعنى أن المجتمع الإسرائيلى متجانس كما لا يعنى أنه يجب أن يتجانس، وإنما يشير ببساطة إلى أن تشكل هذه الاثنية الجديدة داخل أطرها المحدودة يتخطى حيز الهندسة الصهيونية السياسية. ويمكن القول أن تآكل النخبة التى شاركت فى هذا التشكل لا ينبئ بنهايتها كتجمع ثقافى.

وقد تغيرت العبرية الإسرائيلية كلغة تغيراً كبيراً تحت تأثير اللغة الإنجليزية لشمال أمريكا ولغات المهاجرين وخصوصا العربية والأمازيغية أو لغة بربر شمال إفريقيا، وفوق كل ذلك تأثير العربية الفلسطينية الدارجة، بحيث اختلفت عن قواعد وبناء الجمل الخاصة بالعبرية التوراتية. إن ابتعاد الشقة بين اللغة المكتوبة واللغة الدراجة المنطوقة مؤشر مهم على حدوث عملية التمحور الاثنى وعلى بروز مجموعة اثنية جديدة، لكن يجب أن نبدى قدرا من الحذر بالنسبة لحالة التذبذب فيما تطلق عليه المؤسسة الإسرائيلية "تجمعات شرقية" **edot hamizrach**[٦١].

ويبدو موقف اليهود الأشكناز من يهود فلسطين قبل الهجرات الصهيونية ومن اليهود المهاجرين من الدول العربية ذوى الخلفيات السفاردية غاية فى التعقيد،

ولا يتسع المقام هنا لمناقشته بالتفصيل. ومن الناحية الإحصائية، يشكل هذا التنوع الاثنى أغلبية طفيفة من جملة السكان اليهود، فمعظم هذه الأغلبية جاء فى الأيام الأولى عقب قيام الدولة من بلاد لم تحظ باهتمام كبير من قبل المشروع الصهيونى الأوروبى، وكان وجودهم حيويا لتأكيد التنوع الديموجرافى للدولة اليهودية، وكان تهجيرهم من بلادهم الأصلية نتاجا لعملية التحرر من الاستعمار وكذلك، وإلى حد ما، بفعل نزعة الانتقام من اليهود المحليين (العرب) عقب هزيمة الفلسطينيين فى عام ١٩٤٨ . غير أن هؤلاء لم يكن الترحيب بهم واسعا أو حميما، إذ كان هؤلاء الذين يطلق عليهم اليهود "الشرقيون" (مزراحى) مهاجرين غير مفضّلين عند النخبة الأشكنازية الغربية والتى انتظرت بدون جدوى قدوم كتلة اليهود الغربيين. وكانت الاتجاهات المتعالية فيما يتعلق بدمجهم فى المجتمع الإسرائيلى صارخة إلى حد إرسالهم إلى مناطق نائية وتسكينهم فى منازل أقل مستوى، كما تم دمجهم فى إطار من مفاهيم المركزية العرقية والعنصرية التى تفرضها عملية التثاقف، وطلب منهم التخلى عن "شرقيتهم المتخلفة" وقسماتهم الثقافية "العربية"، وقد حظى هذا الأمر بتوثيق كاف من جانب العلوم الاجتماعية الإسرائيلية[٦٢]. ونتج عن ذلك ميراث من الاغتراب والقسوة والتهميش ما زال مستمراً حتى اليوم وعبر ثلاثة أجيال، وحتى إذا ما تمكن بعض أفراد هذه الطوائف فى تحقيق نجاح وترقى لأعلى، إلا أن هذه الطوائف ما تزال تشغل مكانة متدنية وهامشية فى المجتمع الإسرائيلى، وتعانى أيضا من شعور فقدان الهوية بسبب عملية التثاقف المفروضة عليها. ورغم أن نسبة كبيرة منها متدينة وما تزال متمسكة بهويتها، فإن معظم العلمانيين منهم لديهم إدراك بهويتهم الإسرائيلية وإن كان بصورة مترددة والشعور بسوء الحظ من جراء ذلك، وهم يحتجون على الضرر الواقع عليهم عن طريق الصعود فى مجتمع يزدرى ثقافة آبائهم، وهم ساخطون على العار والإذلال الذى يحدث لآبائهم وأجدادهم وإن كانوا يقرون بفقدان الصلة مع ثقافة الآباء والأجداد وبعدم وجود سبيل سهل لإعادتها[٦٣].

وهناك عامل ديموجرافى آخر يجعل هؤلاء سواء كانوا متدينين أو علمانيين أكثر تأثراً بإسرائيل، ففى حين يعد معظم يهود العالم من الأشكناز، فإن غالبية السفارد واليهود العرب تقيم فى إسرائيل حيث يشكلون أغلبية طفيفة من مجموع اليهود

المقيمين فى إسرائيل. وهذا ما يضيف تناقضا آخر مع الصهيونية من زاوية أن المستهدف الأساسى من عملية تجميع الشتات كانوا من اليهود الغربيين وحيث كان يهود السفارد أقلية صغيرة بالنسبة لهم. ونظرا للروابط القليلة التى كانت بين اليهود السفارد واليهود العرب وبين يهود الشتات فهم بالضرورة أكثر توجها ناحية إسرائيل وأكثر اعتماداً على الدعم المؤسسى من الحكومة الإسرائيلية.

ومع الأخذ فى الاعتبار أن العلاقة بين النخبة الإسرائيلية الأشكنازية والتجمعات السفاردية واليهودية العربية اتسمت بالتعقيد وتعدد الأبعاد، فإنه يمكن الحديث عن وجود مجموعة علمانية قوية أصبحت أكثر اندماجاً فى الاثنية الإسرائيلية الجديدة كنتيجة لعملية التثاقف التى فرضت بعنف. ولكن هذه المجموعة لم تلتحق بالثقافة الإسرائيلية وهى خالية الوفاض، ومن هنا قدمت إسهاماً حاسماً وأصيلاً، فى العقود الأخيرة، فى الثقافة والوسط الفنى الإسرائيلى رغم استمرار تقديم العروض السينمائية والموسيقى الشعبية والكوميديا والشعر وغيرها باللغة العبرية الإسرائيلية. ففى مواجهة الرعب الذى سببته العنجهية الأشكنازية وعلماء الاجتماع "التحديثيين"، تمكنت هذه المجموعة من وضع بصماتها "الشرقية/الشامية" على الثقافة الإسرائيلية المعاصرة بما يجعلها تتمايز بوضوح عن ثقافة يهود الدياسبورا الغربيين.

والواقع أن فكرة الإثنية الإسرائيلية ليست جديدة فى ذاتها وظلت ملاصقة للحركة الصهيونية منذ بداية الاستيطان فى فلسطين (وأساساً عبر مفهوم إنهاء وضعية الدياسبورا **shlilat hagolah**) كما وجدت مجموعة من المثقفين والكتاب الذين تصرفوا بصبيانية قبل قيام الدولة وفى السنوات الأولى بعد قيامها، حيث تبنوا أفكارا شبيهة بالفاشية كان يروجها الجناح اليمينى المتطرف فى الحركة الصهيونية وخصوصاً ما عرف باسم "عصبة الأشداء أو الأقوياء" **birt habyrionim**(*) ولكن هؤلاء المثقفين

(*) "عصبة الأشداء" هى مجموعة كانت تتبنى أفكار الصهيونية العمالية أصلاً، ثم انشقت عنها واستعارت أفكار النازية ورددتها عبر المجلة أصدرتها بعنوان "عصبة الأشداد" إلى حد أنها عبّرت عن إعجابها بهتلر والهتلرية لأنهما أنقذا ألمانيا. وكانت المجموعة تبدى استعدادها لاتباع هتلر إذا ما تخلى عن معاداته لليهود.
انظر : عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سبق ذكره، المجلد الثانى ص ٤٧٣ .

والكتاب تخلوا أخيرا عن روابطهم مع الحركة الصهيونية عندما سخروا من فكرة التفرد العبرى والتى تتلخص فى أن الإسرائيليين ليسوا يهودا بل أمة عبرانية جديدة تستهدف بعث كل الشعوب السامية فى الشرق الأوسط. وقد أطلق معارضوهم عليهم كلمة "الكنعانيين" دلالة على التهكم(٦٤)، وظلت هذه التسمية ملازمة لهذه الحركة فيما بعد، وكان من بين قادتها شعراء ورسامون وكتاب وأكاديميين، ولكنها لم تؤثر بالمرة فى السياسات الإسرائيلية رغم تأثيرها الملحوظ فى الوسط الفنى هناك. ويعتقد جناح "معتدل" من الكنعانيين أن "العبرانيين" المعاصرين انحدروا من المستوطنين الصهاينة فقط، وأن الاستيطان الصهيونى فى فلسطين أنتج أمتين: الإسرائيليين العبريين والفلسطينيين العرب، ودعوا الإسرائيليين إلى تقاسم الأرض بين الحركتين القوميتين(٦٥)، وقد مارست هذه الأفكار تأثيرا ملموسا على حركة السلام الإسرائيلية.

وهناك بعد آخر لتكريس الروح الإسرائيلية سمح بخلق تماثل بين الثقافة الإسرائيلية وثقافة يهود الدياسبورا الغربيين وهو موقف المهاجرين الإسرائيليين فى المدن التى اتسمت بتركز عال ليهود الدياسبورا، حيث كان هناك معدل عال من الهجرة المعاكسة، أو إلى خارج إسرائيل، منذ الأيام الأولى عقب قيام الدولة التى اتجهت أساسا إلى الديمقراطيات الليبرالية الغربية المتقدمة. وفى بعض الحالات قرر البعض منهم حديثا العودة إلى إسرائيل والاندماج فيها من جديد، لكن عددا غير قليل من الإسرائيليين هاجر منها. ويطلق على هؤلاء المهاجرين فى الخطاب الصهيونى التقليدى اسم "يورديم" **yordim** أى من انحطوا أو سقطوا بالمعنى السلبى، وهو عكس مصطلح "عوليم" **olim** الذى يشير إلى من صعدوا أو ارتقوا بالمعنى الإيجابى، وذلك لإلقاء اللوم والعار عليهم. ومن الجدير بالذكر أن عددا كبيراً من الإسرائيليين يقيمون بالخارج حيث يقدر البعض نسبتهم بنحو ٢٠٪ من جملة السكان، فقد أثبتت دراسات ميدانية أجريت على المهاجرين الإسرائيليين إلى الولايات المتحدة(٦٦) وكندا وكذلك من مشاهداتى فى لندن وسيدنى، أن المهاجرين الإسرائيليين يتصرفون مثل معظم الأقليات المهاجرة الأخرى. إذ تتم تنشئتهم أساسا من داخلهم وتعد لغتهم حاجزاً حاسماً أمام التفاعل مع الآخرين ويحددون هويتهم بمصطلحات ترتبط ببلادهم الأصلية.

فـقـد أجـرت "رينا كـوهين"، من تورنتـو، دراسـة مـوسـعـة على الإسـرائيليـين بالخارج[٦٧]، وقد خلصت بعد فحص عدد كبير من دراسات الحالة إلى نتائج تؤكد أن الإسرائيليين المهاجرين يشكلون تجمعا عرقيا متمايزا، وفي ذلك تقول "كوهين" إن "هؤلاء الذين يشكلون جزءا صغيرا من التجمع اليهودى عموما طوروا من الأنشطة ذات السمة الجماعية الإسرائيلية بما يشمل السياسة والترفيه والثقافة والتنظيم فى القطاع الاقتصادى"[٦٨]. ويرجع السبب فى ذلك إلى وجود تباعد بين الهوية العرقية للتجمع اليهودى القديم والهوية العرقية للإسرائيليين الكنديين. بل لقد شيدوا تجمعات سكنية ضخمة لسكناهم الخاص وهو ما يعبر عنه المصطلح الإسرائيلى shikun وهو ما أدى إلى تفاعل مكثف فيما بينهم، ونظرا لعجزهم عن التعايش مع التجمع اليهودى القائم، قاموا بتطوير أنشطة ومؤسسات عرقية خاصة بهم بداية من عيادات الرعاية الصحية إلى الملاهى الليلية كما تقول (كوهين). وفى حين يعرّف التجمع اليهودى المحلى نفسه ويعرفه الآخرون أيضا بالانتماء الدينى، يعرف الإسرائيليون أنفسهم بمصطلحات الجنسية واللغة[٦٩] وقد أخبر كوهين رجل إسرائيلى عاش فى تورنتو لأكثر من عشرين عاماً بأنها لم تستطع التواصل جيداً مع اليهود، وقال فى ذلك :

"إنه نوع آخر من الثقافة، فنحن لا يجب أن نتصل لمدة أسبوعين قبل أن نزور صديقاً، ونحن فقط ننظم أو نقيم حفلات بشكل فجائى أو وليد اللحظة، ومعظم الحفلات يحضرها إسرائيليون وعندما يحضر الكنديون يجب أن نتوقف عن الحديث بلغتنا ونتكلم الإنجليزية ثم نعود من جديد إلى العبرية وكثيراً ما يذكرونا بأن أصواتنا عالية أو بضرورة التحلى باللياقة"[٧٠].

وحتى لو صح الحديث عن وجود خبرة مشتركة بين كثير من الشعوب اللاتينية التى تقطن اقليم البحر المتوسط ويقيمون فى مجتمع أنجلو – ساكسونى ومع الأخذ فى الاعتبار ما سبق مناقشته، فإن ذلك يدل بوضوح على وجود هوية عرقية متميزة.

وخلاصة القول أن وجود قسمات ثقافية ولغوية واضحة يدل بقوة على أن الإسرائيليين العلمانيين يشكلون تجمعا قوميا وعرقيا منفصلاً أو مستقلاً يختلف من نواح عديدة كثيراً عن القسمات المشتركة بين يهود الدياسبورا العلمانيين. وبينما لا

يشارك الإسرائيليون المتدينون تماما فى مثل هذه الهوية، حيث مازال بعض الوافدين حديثًا هامشيين أو بعيدين عنها، فإنهم يجدون أنفسهم مضطرين للتعايش مع النخبة الأشكنازية العلمانية وقطاعات كبيرة من ذوى الأصول السفاردية واليهودية العربية. والواقع أن الموضوع ما زال غامضًا أو بمثابة التابو المقدس لأنه يقوض أو يضعف الأساطير الصهيونية التكوينية بخصوص وحدة الشعب اليهودى. وقد أزال السجال ما بعد الصهيونى هذه الحواجز حيث كشف عن الانقسام الصارخ وغير القابل للإنكار بين يهود الخارج والإسرائيليين.

وتلقى هذه الحجة بظلالها المهمة على الأقلية الفلسطينية فى إسرائيل، فحتى لو قامت دولة إسرائيلية ما بعد صهيونية بإلغاء المقومات اليهودية العرقية من رموز نظامها القانونى والسياسى، سوف تبقى العرقية الإسرائيلية كعرقية رسمية للدولة مثلما هى الحال فى الدول القومية الليبرالية الديمقراطية وحتى لو عانى المواطنون الفلسطينيون من مصاعب أخرى فى نظام مختلف فسوف يظلوا محتفظين بهويتهم كأقلية قومية فى دولة إسرائيلية. وهذا ما يعيدنا إلى رأى "مارتن بوبر" الذى نقلناه فيما سبق ورَدده فى عقد الأربعينات من القرن العشرين، ولكن فات الأوان، فبدون إحياء وثيقة الماجنا كارتا، أى بدون منح حقوق جماعية كاملة ومتمايزة للأقلية القومية الفلسطينية، لن تستطيع ما بعد الصهيونية أن تقدم المواطنة بمساواة كاملة لهم.

خاتمة : ما بعد الصهيونية ويهود الدياسبورا ما بعد الهاسكالاه

يعتبر السجال ما بعد الصهيونى فى إسرائيل عاملا مساعدا على حدوث عمليتين مختلفتين ولكن مترابطتين وهما: تغير النموذج العرفى الخاص بالدولة القومية القديمة إلى دولة ديمقراطية أكثر عصرية من جهة وتحول الدياسبورا اليهودية من التمركز الإسرائيلى حول الذات إلى التمركز حول ثقافة الدياسبورا من جهة أخرى. والواقع أن المشروع الصهيونى يتجاهل بقسوة صعود وحيوية الدياسبورا اليهودية وما زال يحتفظ بنموذج الدولة القومية للقرن التاسع عشر رغم أنه صار من مخلفات التاريخ،

مع أن الاتجاه فى الغرب يصب ناحية نزع الرابطة بين الطوائف العرقية والدولة كتنظيم، وفى بعض الأحيان، وكما يفعل الاتحاد الأوربى يتم إضعاف فكرة الدولة القومية ذاتها. إن هذين الاتجاهين يكذبان فكرة الدول العرقية ولا يلقيان بالاً للنموذج الصهيونى. وقد أظهرت الحروب الحديثة فى يوغسلافيا السابقة الثمن الباهظ الذى يُدفع إذا ما أرادت الأقليات المضارة إقامة دول عرقية. هذا فضلاً عن أن بروز عرقية إسرائيلية متميزة يقوض فكرة الدولة اليهودية ذاتها ويوسع من الفجوة بين الإسرائيليين ويهود الخارج. وسوف تكون دولة إسرائيل كدولة كل مواطنيها فى وضع أفضل لحل المزمن مع الفلسطينيين وسوف تعبر بدقة عن تكوينها الإثنى. إن هذا التطور سوف يكون مفيدا أيضًا بالنسبة ليهود الخارج حيث يمكنهم من حرية التركيز على هويتهم ومواردهم لدعم المحافظة على ثقافة الدياسبورا الخاصة بهم وأسلوب حياتهم. عند ذلك، سوف ينتفى الانقسام أو التناقض بين إما اختيار الصهيونية أو الاندماج اليهودى والذى يتجاهل فى الواقع خصوصية حياة يهود الخارج. إن استمرارية يهود الدياسبورا لن تتأكد فقط من خلال إسرائيل القوية ولكن أيضًا بتطور مؤسسات فعالة قائمة على التعددية الثقافية ورفد الديمقراطيات الليبرالية فى الدول متعددة القوميات بالحقوق الجماعية لكل الأقليات الاثنية. ومن شأن بروز خطاب انعتاقى لما بعد التنوير اليهودى والذى يطعم أفكار التنوير اليهودى بالتطورات المعاصرة فى نظرية التعدد الثقافى، أن يمكن يهود الخارج من عمل توازن بين الجماعة وازدهار هويتهم العرقية والاعتراف المؤسسى واعتراف الرأى العام بالخصوصية اليهودية مع اندماجهم التام كمواطنين فى الدول التى يقيمون وتعليم يهودى فعال تساندهما دولة متعددة الثقافات بالأعمدة الرئيسية للاستمرار فى اليهودية. ويمكن للتغيرات بالغة الأثر المترتبة على الوعود الغربية بإزالة العقبات التى واجهت الأفكار المبكرة للتنوير اليهودى وأن تجعل اليهود يتمتعون بكل من العيش كآدميين واحترامهم كيهود. لقد جاءت الصهيونية كنتاج للفترات الصعبة والمؤلمة من التاريخ اليهودى وانبثقت من الظروف المأساوية الحزينة ليهود أوروبا فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وأقحمت نفسها فى مشكلات يهود الشرق الأوسط الذين لم يعانوا مثلها من الظروف القاسية.

هذه البيئة الأوروبية كانت تعسة وخطرة وغير متسامحة مع اليهود والأقليات الأخرى غير المرتبطة بأرض معينة فى أوروبا. إن هذا ما دفع الكثيرين من اليهود لاختيار الإغراء المتمثل فى إضفاء الطابع القومى والإقليمى للمسألة، أى الذى يشدد على ضرورة وجود وطن خاص لليهود. والواقع أن نجاح المشروع الاستعمارى الصهيونى فى فلسطين إبان الانتداب لا يرجع إلى تجميع يهود الخارج الغربيين، ولكنه يبدو فى خلق فئة عرقية جديدة فى اليهودية هى الإسرائيليون العبريون. ورغم أن ذلك لم يكن نتيجة مقصودة ولا متوقعة فى أحيان كثيرة للمشروع الصهيونى، فقد أسفرت فى أحيان أخرى عن تداعيات متعمدة وغير مثيرة للانتباه فى نفس الوقت. فالمشروع الصهيونى الذى خلق يهودية جديدة عبر وسيلة اللغة التى لم تكن غالبية اليهود تتقنها وفى ظل ظروف الشرق الأوسط التى تختلف كثيراً عن ظروف الغرب، استقر على تكوين مجموعة عرقية جديدة فى المدى البعيد. لقد كان الآباء المؤسسون للصهيونية يتوقعون هجرة الغالبية الكاسحة من اليهود إلى فلسطين ثم إسرائيل فيما بعد، لكن ذلك لم يحدث، ومن ثم يعتبر التباعد أو التمايز بين يهود الخارج وإسرائيل أمراً محتما الآن وبعد مرور ستة أجيال.

هوامش الفصل الخامس

(١) "أنت لا تحب أفكارى على الإطلاق، تلك الأفكار الغريبة التى ترسخت فى رءوس الصغار من البشر، فلست أنت ولا الأقارب بقادرين على تخيل هذه الأفكار التى تفصلك عن الانتماء القبلى القديم والمتخلف والتى تجعلك تندمج مع آخرين بشكل أو بآخر. فبالنسبة للآخرين وطبقًا لك وللأعمام و للعمات يجب أن تبقى بعيدًا عنهم، لكن كثيرين من هؤلاء الآخرين أنفسهم يعتقدون أننا يجب أن نبتعد عنهم. من هذه الأفكار تلك التى تدفعك إلى الاعتقاد بأنه إذا ما دمرت إسرائيل مدرسة فى مصر أو قرية بأكملها فى لبنان فذلك يعبر عن شعب عدوانى، ولكنك لا تستطيع قول ذلك أثناء الأكل لأن العمة دائما ما تخبرك بلطف و ازدراء وبطريقة قاسية : أنت يهودى معاد للسامية". وقد قمت بترجمة الأصل عن الإسبانية.

(٢) Herbert C. Kelman (1998) Israel in Transition from Zionism to Post-Zionism, Annals, AAPSS. January P. 49.

(٣) يشير مصطلح "اليهود المنظمون" إلى هؤلاء المنتسبين إلى منظمات يهودية تمييزا لهم عن ذوى الخلفية اليهودية ممن يؤكدون على هويتهم اليهودية ولكنهم لا ينخرطون فى منظمات يهودية.

(٤) Yoram Hazony (2000) The Jewish State, The Struggle for Israel's soul, New York : Basic Books, P. xxvii.

يتحدث هذا الكتاب عن الحجة غير المنطقية والتى تزعم أن ما بعد الصهيونية جاءت من أفكار حفنة قليلة من الأكاديميين فى عقد الخمسينات من القرن العشرين ممن عملوا مبكرًا فى الجامعة العبرية فى القدس!، وقد طور "توماس كولسكى" مقولة غياب التأييد اليهودى للقضية الصهيونية ولكن من منظور مختلف فى كتابه

Thomas A. Kolsky (1990) Jews Against Zionism, The American Council for Judaism, 1942-84, Philadelphia, Temple University Press, p. 16.

(٥) لا ينطبق ذلك على اليهود المتدينين الأرثوذكس الذين تشكلت هويتهم عبر الطقوس الدينية السابقة على الأمور الدنيوية، ومع ذلك فاليهود الأرثوذكس يشكلون أقلية صغيرة وسط يهود الغرب.

(٦) يفند الوزير الإسرائيلى السابق والسياسى العمالى البارز يوسى بيلين مقولة أن المساهمات التى قدمتها الكتلة الرئيسية من المنظمات الصهيونية ليهود الشتات كانت ذات تأثير حاسم على ازدهار دولة إسرائيل، حيث يعتقد بيلين أن إجمالى المساهمات اليهودية شكل نسبة أقل من ١٪ من الميزانية الإسرائيلية الكلية. انظر فى ذلك كتابه بالعبرية والذى صدر عام ١٩٩٩ تحت عنوان :

Moto shel hadod me'amerika, iehudim bameah ha-21 (The Death of The American Uncle, Jews in The 21st Century, Tel Aviv, Miscal, Yedioth Aharonot and Chemed Books).

وأيضا

- Yossi Beilin (2000) His Brother's keeper, New York, Schoken Books.

(٧) فيما يتعلق بالآثار المهمة ولكن المبالغ فيها إلى حد ما للتغيرات العملية التى أحدثتها القيادة الصهيونية تحت ضغوط يهود الولايات المتحدة انظر :

Charles Liebman (1997) Pressure without sanctions, New Jersey, Associated University Presses.

وبخصوص الاختلافات بين مصطلحات يهود المنفى الاختيارى والمنفى القسرى انظر ما يلى من مراجع .

(٨) طرحت منظمة البوند الاشتراكية اليهودية المناهضة للصهيونية فى روسيا و بولندا وليتوانيا برنامجًا مبنيًا على ما قدمه كتاب "باور" و "رينر" حول نموذج حكم ذاتى قومى ثقافى، انظر أيضًا :

Otto Bauer (2000) The Question of Nationalities and Social Democracy with an Introduction by Ephraim Nimni, Minneapolis, University of Minnesota Press.

وحول التاريخ المثير لمنظمة البوند، انظر :

Henry J. Tobias (1998) Jewish Bund in Russia from Its Origins to 1905, Stanford, Stanford University Press; Jack L. Jacobs (ed) (2001) Jewish Politics in Eastern Europe: The Bund at 100, New York, New York University Press.

ومن منظور غير اشتراكى قدم المؤرخ اليهودى البارز "سيمون دنبو" برنامجا مشابها للحكم الذاتى القومى لليهود الذين لا يمتلكون أرضا خاصة بهم، وقد تجاهل هذا البرنامج المقولات الاشتراكية لمنظمة البوند، انظر :

Simon Dunbow (1970) Nationalism and History: essays on old and new Judaism, New York: Atheneum.

(٩) Martin Buber (1947) 'The Bi-National Approach to Zionism' in M. Buber, J.L. Magnes and E. Simon (eds) Towards a Union in Palestine, Jerusalem, Union Association, P. 10 (Emphasis added).

(١٠) Judah Magnes, 'A Solution Through Forces? In Buber, Magnes and Simon (eds) Towards a Union, P.20.

(١١) Hazoni, The Jewish State, part III, pp. 157-264.

(١٢) Ahad Ha'am (2000) Truth from the Land of Israel (1891) trans. Alan Dowry, In Israel Studies, vol. 5 no. 2 Autumn, PP.161-2.

وقد كتب يقول : "ونحن فى الخارج تعودنا على الاعتقاد بأن أرض إسرائيل تكاد تكون خالية من السكان تمامًا فى الفترة الحالية، وأنها مجرد صحراء جرداء، وأن أى شخص يرغب فى شراء الأرض هناك يستطيع الذهاب وشراء كل ما يريده. ولكن الحقيقة ليست كذلك، ففى أى أرض من الصعب أن تجد أرضا واعدة وهى ليست واعدة بالفعل ... كما اعتدنا ونحن فى الخارج أيضا على الاعتقاد بأن العرب

كلهم بدو متوحشون مثل الحمير الذين لا ينظرون ولا يفهمون ما يجرى حولهم ولكن هذه غلطة كبرى، فالعرب مثل كل الساميين من أبناء سام يمتلكون عقلية ثاقبة ويتميزن بالذكاء الحاد. وكانت مدن سوريا وأرض إسرائيل مليئة بالتجار العرب الذين كانوا أيضًا قادرين على استغلال العامة والعمل بشكل خفى مع كل من يتعاملون معهم وهذا ما حدث بالضبط فى أوروبا. إن العرب وخصوصاً من يقيمون فى المدن يفهمون أفعالنا ورغباتنا فى أرض إسرائيل، لكنهم يلتزمون الصمت ويتظاهرون بعدم الفهم لأنهم لا يعتبرون أنشطتنا الحالية تهديدا لمستقبلهم ... ومع ذلك ومع مرور الوقت وعندما تتطور حياة شعبنا فى أرض إسرائيل إلى حد التغول على السكان الأصليين، فهؤلاء ليس من السهل أن يغادروا مكانهم" وقد وجه هاعام انتقاداته للقيادة الصهيونية أيضا فى كتاب له بعنوان (ليس هذا هو الطريق).

(١٣) للحصول على مقارنة مفيدة بين الصهيونية السياسية والقومية الصربية، أنظر :

David MacDonald (1998) 'Political Zionism and the "Nebeski Narodniks": Towards an Understanding of The Serbian National self ', in Slovo, vol.10, pp. 91-113.

هناك جوانب تشابه ضمنية بين الصورة الصربية عن كوسوفا والصورة الصهيونية عن الضفة الغربية.

(١٤) D. Howarth, A. Norval and Y. Stavrakakis (2000) Discourse Theory and Political Analysis, Manchester, Manchester University Press p.8.

(١٥) Emesto Laclau and Chantal Mouffe (1985) Hegemony and Socialist Strategy, London, Verso, p.69.

(١٦) Ernest Gellner (1983) Nations and Nationalism, London, Blackwell, p. 1.

(١٧) John Stuart Mill (1995) 'Of Nationality as Connected with Representative Government' chapter 16 of Considerations on Representative Government, in Omar Dahbur and Micheline Ishay, The Nationalist Reader, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, p. 99.

(١٨) انظر :

A. von. Chamisso, Peter Schlemihl's Remarkable Story.

"ويحكى عن قصة رجل يبيع ظله للشيطان من أجل حافظة نقود مملوءة. ورغم أن بيتر شيلميل حصل على ثروة فإن غياب ظله أدى إلى طرده من المجتمع." وهى استعارة أو صورة مجازية عن اليهود والأقليات الأخرى من الدياسبورا.

(١٩) Gellner, Nations and Nationalism, p.6.

(٢٠) Leon Pinsker, Auto-Emancipation (1882).

وهو يرى "أن كراهية اليهودية ورموزهم وخرافاتهم وعاداتهم الشاذة الأخرى اكتسبت شرعية العداوة ضدها بين كل شعوب الأرض الذين تعاملوا مع اليهود، وأن كراهية اليهود عبارة عن مجموعة من التصورات الشيطانية الشائعة أو معروفة برغم اختلافها من جنس لآخر. كما يرى لدى كل البشر وأن

الشبح ليس متجسداً مثل الأشباح الأخرى ولكنه يسكن اللحم والدم بما يسبب الألم للجماهير المذعورة التي تتخيل نفسها موضع خطر. إن كراهية الأجانب عبارة عن انحراف نفسي وهي بهذا المعنى شيء موروث أو راسخ في الجينات كما تبدو مثل مرض نقل عبر ألفي عام ولا مجال للشفاء منه".

Source : http: //www.us/Israel.org/jsource/Zionism/Pinsker.html, Accessed at January 2002.

وقد أصبح هذا الرأي بعد عام ١٩٦٧ أحد أركان ما يسميه " فينكلشتاين" "صناعة الهولوكوست"، انظر المرجع رقم ٤١ فيما يلي :

(٢١) تخلى "ناثان برنباوم" عن أهداف الصهيونية السياسية ودعا بدلا من ذلك إلى حكم ذاتي يهودي، ويعتبر "فلهلم مار" أول من صك مصطلح معاداة السامية في عام ١٨٧٩ في ألمانيا، وكان قد أسس عصبة معاداة السامية. انظر في ذلك المداخل ذات الصلة في الموسوعة اليهودية باللغة الانجليزية.

(٢٢) Ha'aretz, 22 June 2000.

ويجب التعامل مع الأرقام الواردة بحرص لأنها تقدم إجابة من طرف واحد عن سؤال من هو اليهودي أو غير اليهودي، فهذه الأرقام لا تكشف عن شيء مهم في رأينا.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) Charles Taylor (1994) "The Politics in Recognition" in Amy Guttman (ed.) Multi-culturalism, Examining the Politics of Recognition, Princeton, Princeton University Press, pp. 60-61.

(٢٥) لمناقشة هذه الأمور انظر الكتاب المثير للتفكير :

Bhikhu Parekh (2000) Rethinking Multiculturalism, Culture Diversity and Political Theory, London, Macmillan, p.262.

(٢٦) يعبر هذا عن جدل معقد ومتشابك ولا يمكن التعرض له هنا، انظر :

Taylor, 'The Politics of Recognition'; E. Nimni (1990) 'Nationalist Multiculturalism in Late Imperial Austria as Critique of Contemporary Liberalism, The Case of Bauer and Renner', In the Journal of Political Ideologies, vol. 4 no. 3; Parekh, Rethinking Multiculturalism; Will Kymlicka (1995) Multicultural Citizenship, Oxford, Oxford University Press; Sasja Templeman (1999) 'Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion' " in Political Studies vol.48 pp. 17 - 31.

(٢٧) Beilin, Moto shel hadod, p. 12.

(٢٨) Ibid, p. 43.

ومما يثير الدهشة والغضب في كتاب بيلين تجاهله للعرب و اليهود السفارد الذين هم آباء وأجداد غالبية الإسرائيليين.

(٢٩) Ibid, p. 51 English translation, p. 23.

(٣٠) انظر الرسائل المتبادلة بين "بلاو شتاين" Blaustein وبن جوريون والتى أخبر فيها يعقوب بلاوشتاين رئيس اللجنة الأمريكية اليهودية فى خمسينات القرن الماضى رئيس وزراء إسرائيل ديفيد بن جوريون عبر السفير الإسرائيلى فى الولايات المتحدة " إلياهو إيلات" "أن إسرائيل لا يجب أن تعمل على تهييج اليهود الأمريكيين من أجل فلسفة قومية يهودية عالية".

Liebman, Pressure Without Sanctions, p. 121.

وقد اضطر بن جوريون للرد بمقولة شاذة صادرة عن قائد صهيوني متطرف وهى: "أن يهود الولايات المتحدة سواء كتجمع أو كأفراد لديهم رسالة سياسية واحدة فقط تنحصر فى الولايات المتحدة ولا يملكون وصاية سياسية على إسرائيل".

Belein, Moto shel hadod, p. 229 ; English translation , p.172.

ويرى بيلين ان هذه الرسائل المتبادلة لا يتصور حدوثها الآن نظراً لأن الهيمنة الصهيونية على يهود الولايات المتحدة المنظمين صارت شبه تامة.

(٣١) Will Kymlicka and Christine Straehle (1999) "Cosmopolitanism, Nation-States dand Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature" in the European Journal of the Philosophy, vol. 7 no. 1, April , p. 76.; Tamir Yael (1995) Liberal Nationalism, Princeton, Princeton University Press.

(٣٢) لا يمكن هنا أن نناقش الأحداث والتصورات الصهيونية حول حرب عام ١٩٦٧ بالتفصيل.

(٣٣) رفعت هذا الشعار منظمة " بيتار، وهى الجناح الشبابى لحزب حيروت، أول حزب قائد فى تكتل الليكود المعاصر، وكذلك المنظمات الإرهابية المنبثقة عن حيروت مثل "أرجون تزفاى ليومى" والتى قادها مناحم بيجين و "لوخامى حيروت إسرائيل" التى قادها اسحاق شامير، رئيسا الوزراء السابقين وقد انبثق الشعار من عقيدة "اتحاد المتدينين" الذى كان أول حركة إرهابية فى فلسطين. وكان قائدها "أبا أحيمير" Ahimeir قد سخر من الديمقراطية والفكرة البرلمانية ودافع عن سياسة الدمج الشمولية. وكانت هذه الحركة تحارب الحكم البريطانى والشيوعيين والعرب واليسار الصهيونى والى حد ما النازيين، وذكرت فى أحد منشوراتها م أن النازى لديه "أفكار جيدة" بغض النظر عن عدائه للسامية. وقد اتهمت المجموعة باغتيال د. حاييم أورلوزوروف زعيم الوكالة اليهودية وحزب العمل، وكان د. بن صهيون نتنياهو والد رئيس الوزراء السابق بنيامين نتنياهو عضواً ناشطاً فى اتحاد المتدينين أو المخلصين، أما كلمة المخلصين biryonim فتعنى بالعبرية المعاصرة السفاحين أو القتلة، انظر فى ذلك :

Mitchell Cohen (1987) Zion and State, Oxford, Blackwell, pp. 154,172; Tom Segev (2000) The Seventh million, New York, Holt & Company, p.23.

(٣٤) Albert Einstein, quoted by Mordechai Richler (1996) This Year in Jerusalem, London, Vintage books p. 1.

(٣٥) Israel Shahak (1994) Jewish History, Jewish Religion, the Weight of the Three Thousand Years, London, Pluto Press.

(٣٦) Benjamin Beit-Hallahmi (1992) Original Sins, Reflections on the History of Zionism and Israel, London, Pluto Press, p. 22.

(٣٧) تلخص "إيديت زترال" رؤيتها المعارضة للروايات الإسرائيلية عن الهولوكوست إبان السنوات الأولى عقب قيام الدولة على النحو التالى: "يبدو المفهوم والأيديولوجيا الصهيونية المسيطرة لعدة أجيال من الكفاءة والنجاح بخصوص مسألة "إنهاء الدياسبورا" من حيث إن القليل من المبعوثين الصهاينة الأوائل إلى القليلين الباقين على قيد الحياة بعد الهولوكوست تمكنوا من التعبير بشكل عاطفى مؤثر وأصيل يدل على الامتنان لمن عاشوا من ضحايا النازية...".

Idit Zetral (1998) 'The Bearers and The Burdens Holocaust Survivors in the discourse of Zionism' in Constellations vol. 5 no. 2 p.284.

(٣٨) يمكن الاطلاع على تحليل قوى لهذا الرأى فى :

Hanna Ardent (1965) Eichmann in Jerusalem, New York Viking; Segev, The seventh Million, p.385.

ويعلق "سيجيف" على رأى حنا أرندت بقوله : "هى ترى أن جريمة إيخمان بحق اليهود كان ينبغى تحويلها إلى جريمة ضد الإنسانية... لقد كانت المحاكمة معتدلة وتم ببساطة غض الطرف عن دور إيخمان بعيون مغمضة، إذ كان الغرض الحقيقى من المحاكمة توجيه رسالة إلى الشعب اليهودى بخصوص ما تزعمه إسرائيل بأنها تتكلم نيابة عن الروح الأيديولوجية للصهيونية، فلم تكن الدولة تتطلع إلى الحديث باسم الإنسانية، حيث رفضت إسرائيل فى الواقع الجهود المبذولة لتصنيف الهولوكوست كجريمة عالمية واعتبرتها محاولة لتقليل دلالة الحل النهائى ولإنكار الحق المتفرد للشعب اليهودى فى طلب مساندة دول أخرى. وهذا هو ما رفضته "أرندت". وفى الصفحات التالية من كتابه يتحدث"سيجيف" عما يسميه ردود الفعل "الهيستيرية" فى إسرائيل ضد الموقف النقدى "لأرندت".

(٣٩) Michael Warschawski (1995) 'Misappropriating the Mantle of the Slain' in News from Within, vol. 10 no. 6 June.

(٤٠) انظر مقدمة "يوسى ساريد" لكتاب :

Marcel Zohar (1990) Let my People go to Hell, Treachery in Blue and White, English translation of the Hebrew, with an introduction by Yossy Sarid, Tel Aviv, Citrin,(1990).

وقد قام زوهار بعمل توثيق مغرق فى التفاصيل لحالات من يهود الأرجنتين الذين رفضوا حماية إسرائيل ونجوا من التعذيب والموت على يد الجنرالات الديكتاتوريين ممن أطلق عليهم ساريد "أتباع النمط النازى". ومما يثير الاستغراب أن هذا الكتاب المهم لم يترجم إلى الإنجليزية أو الإسبانية.

(٤١) Norman G. Finkelstein (2000) The Holocaust Industry: Reflection on the Exploitation of the Jewish Suffering, London and New York, Verso, p. 3.

رغم ما قدمه فينكليشتاين من حجة مهمة وجادة، فإن الأسلوب السجالى المسيطر على الكتاب وخصوصا رأيه حول إساءة استخدام التعويض أضعف صدقيته للأسف، وكان ينبغى على فينكلشتاين التركيز على ما قامت به الصهيونية السياسية بالتلاعب بالهولوكوست فمن المفارقات بخصوص صناعة الهولوكوست

الجديدة أن الصهاينة فى فلسطين تحت الانتداب وخلال السنوات الأولى من عمر الدولة وعن طريق أيديولوجية "إنهاء/نفى الدياسبورا" ، طرحوا آراء هجومية و انقسامية حول من تبقوا من الهولوكوست، انظر :

Zertal, 'The Bearers and The Burdens', pp.283-95.

(٤٢) ليس الهدف هو نسيان الهولوكوست بل على العكس يجب تذكره و اعتباره رمزًا قويًا على غياب البعد الإنسانى على المستوى العالمى، والحجة هنا ببساطة هى ضرورة التخلى عن استخدامه لبث الرعب من مستقبل الدياسبورا وأيضا توجيه النقد للمعاملة غير الإنسانية للفلسطينيين من قبل إسرائيل. والواقع أن الموقف الأمريكى ممن ينكرون الهولوكوست يوضح عدم حساسية الديمقراطيات الليبرالية تجاه الأقليات، ومع ذلك فهم يتمتعون الإثنية ذلك أن من ينكرون الهولوكوست اليهودى يشهرون ويضرون باليهود كتجمع ويسخرون منهم.

(٤٣) Beilin, Moto shel haded, chapter 3. See also the detailed roundtable on Yossi Beilin's The Death of The American Uncle in Israel Studies, vol. 5 no. 1. 2000.

(٤٤) Shahak, Jewish History, p. 32.

(٤٥) استخدم المصطلح من الناحية التقليدية للإشارة إلى الأقليات الكلاسيكية التى تفتقد إلى أرض فى أوربا "الأرمن، اليهود، روما وإلى حد ما اليونانيين". ومنذ عقد الستينات من القرن الماضى، وكان هناك توسع مثير للانتباه فى استخدام فكرة الدياسبورا لوصف سلسة من الأقليات العرقية والقومية التى تعارض هيمنة الدولة القومية، انظر:

Kachig Toloyan (1991) ' The Nation-State and Its others' in Diaspora, no.1, p. 4.

(٤٦) يذكر قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية أن المصطلح جاء من كلمة ذات أصل إغريقى أو الترجمة اليونانية للإنجيل والذى تحدث عن التيه أو الانتشار فى كل ممالك الأرض ولكن الترجمة العبرية تعنى ما يلى "إنكم سوف تتشتتون بين الأمم من أقصاها إلى أقصاها" أما المصطلح الأصلى فهو يرتبط مباشرة بالمنفى الطوعى أو الانتشار والمصطلح العبرى الحديث للدياسبورا أكثر ارتباطا بهذا المعنى وأقل ارتباطا بجالوت أو النفى القسرى ولكن المفردات الصهيونية فضلت المصطلح الأخير لأنه ويعكس المنفى الطوعى يدعم من فكرة المنفى واغتراب اليهود فى الدياسبورا، انظر :

Michael Galchinsky (1998) 'Scattered seeds', in D. Biale, M. Galchinsly S. heshel, Insider/Outsider, American Jews and Multiculturalism, Berkeley, University of California Press, p.194.

(٤٧) انظر، تحليلا مهما للمصطلح فى :

John Stratton (1997) '(Dis)plaing The Jews Histroricizing the Idea of Diaspora' In Diaspora ,vol.6,no.3,pp.310-15.

(٤٨) Arnold M. Eisen (1986) Galut, Bloomington, Indiana University Press.

(٤٩) يمكن أن نجد مثالاً معاصراً لهذا الرفض التنويرى اليهودى لمصطلح المنافى Golah فى الرسائل المتبادلة بين "بلاوشتين" و "بن جوريون" حيث يرى بلاوشتين أن "الأمريكيين اليهود يرفضون كليًا وجود المنفى االقصرى بمعنى Golah فاليهود الامريكيون يرتبطون بشدة بأمريكا... حيث تمكنوا فى ظل مؤسسات أمريكا الحرة هم وأطفالهم من الإحساس بالأمان الذى ظل مفقوداً لقرون طويلة. انظر :

بيلين، الطبعة العبرية، ص٢٦ والترجمة الإنجليزية ص٥٩ .

(٥٠) من الجدير بالذكر أن المتحدثين بالعبرية الإسرائيلية لا يدركون دائمًا الفارق المفهومى الكبير بين المنفى القسرى والمنفى الطوعى.

(٥١) Joseph De Maistre (1974) "Of the Divine Influence in Political Constitution" chapter 6 of Considerations on France, trans. Richard A. Lebun, Montreal, McGill-Queen's University Press.

(٥٢) David Sorkin (1999) "Emancipation, Hakasalah and Refrom: The Contributions of Amos Funkestein" in Jewish Social Studies, vol. 6, no. 1, p. 101.

(٥٣) The Blaustein-Ben-Gurion exchange is ample evidence of this. For an extensive discussion of this debat see Liebman, Pressure without Sanction, pp. 118-31: Charles Liebman (1974) "Diaspora Influence on Israel: the Ben-Gurion Blaustein Exchange" in Jewish Studies, vol. 36, nos. 3-4, pp. 271-80 Beilin, Moto shel haded, Appendix A.

(٥٤) تناول الدكتور "دانييل إلازار" Elazar هذه النقطة بشرح طريف عندما قال "ذهب الموقف الإسرائيلى المدعوم تمامًا من قبل الحركة الصهيونية إلى أن اليهود الذين سمح لهم بمغادرة الاتحاد السوفيتى طلبوا الهجرة إلى إسرائيل كجزء من عملية تجميع العائلات (وهو السبب الرسمى الذى جعل السوفييت يسمحون لهم بالمغادرة) كشرط لإكمال الرحلة. وعلى أية حال كان رفضهم يعنى أنهم لن يستحقوا مساعدة المصادر اليهودية الأخرى، وقد تمثل موقف الدياسبورا ومعظمهم من قادة اليهود الأمريكيين فى أن الموضوع عبارة عن إنقاذ اليهود، وأنه يجسد المسئولية اليهودية تحت أى ظرف وأن الاتجاه الذى يسلكه أى يهودى تم إنقاذه أمر من اختياره الشخصى"، انظر :

Daniel J. Elazar, Reinventing world Jewry : How to Design the World Jewish polity, The Jerusalem Center for Public Affairs(http://www.jcpa.org/dja/articles3/rwj6.htm).

(٥٥) من أجل مناقشة مدققة للمطالبة بالحقوق الجماعية للأقليات انظر :

Parekh, Rethinking Multiculturalism.

(٥٦) Ibid., p. 197.

(٥٧) Ibid., p. 262.

(٥٨) البوند هو: الاتحاد العام للعمال اليهود فى ليتوانيا وبولندا وروسيا وكان حزبًا اشتراكيًا معاديًا للصهيونية ودافع عن إعطاء اليهود استقلالية قومية ثقافية فى البلاد المشار إليها وكان "سيمون دونبو" المؤرخ اليهودى المشهور والذى أيد منح يهود الدياسبورا استقلالية قومية ثقافية لكنه تجاهل الشعارات الاشتراكية للبوند. وقد دافع حاييم زيتلوفيسكى المنظر الثورى الاجتماعى الروسى، ولكن بمنطق مناقض للتنوير اليهودى، بقوة عن اللغة اليديشية كلغة يهودية.

(٥٩) See Nimni, 'Nationalist Multiculturalism in Late Imperial Austria', pp.289-314.

(٦٠) فى كتابه الحديث الذى يحفز على إعمال العقل يرى باروخ كيمرلينج أن مجموعة التحالفات التى سيطر عليها الأشكناز والتى حافظت على بقاء النخبة فى السلطة قد استنفدت أغراضها أو انتفى وجودها السياسى وأن Ahuselim أى مرادف الأشكنازى الاشتراكى العلمانى الذى يسعى لتشكيل قومية خاصة باليهود لم تعد لديهم السيطرة فى النخبة السياسية الإسرائيلية Uerudit. يناقش "كيمرلنج" المجتمع الإسرائيلى بعمق ويرى أنه يتكون من مشاهد كثيرة تبعث على التفكير وأن البناء العلمانى المتمحور حول العرق "Israeliut" يستخدم بوسائل عديدة ولا يمكن الاحاطة به، أنظر :

Baruch Kimmerling (2001) Ketz Shilton ha-Ahuselim, ('The end of Ashkenazi Hegemony') Jerusalem, Keter.

Uri Avnery (1968) Milchement Hayom, ('The Seventh Day War'), translated as Israel without Zionism, Macmillan.

Steven Gold (1997) 'Transnationalism and Vocabularies of Motives in International Migration: The case of Israelis in the United States, in Sociological Perspective , No.,40,pp.408-37.

(٦١) استخدم الاتجاه السائد فى علم الاجتماع الإسرائيلى مصطلح "Edot Hamizrach" للإشارة إلى اليهود السفارد والعرب ولكن المصطلح غير كاف أو غير ذى دلالة لأنه يعبر عن تعميم غير دقيق بخصوص تجمعات متنوعة كما أنه يتضمن دلالة جغرافية مشوهة مثلما توحى المعادلة التالية:غرب يساوى طيب أوجيد، شرق يساوى: سئ أو ردىء. وأنا أفضل استخدام مصطلح "يهود السفارد" واليهود ذوى الخلفية العربية.

(٦٢) Samy Smooha (1992) Arabs and Jews in Israel, Boulder, Colo.: Westview Press;(1978) Israel , Pluralism and conflict, London,Routledge and Kegan Paul; Shlomo Swirski(1989) Lonne Halim ele menuchshalim, translated as Israel, the Oriental Majority, London and New York ,Zed books;Ella Shohat (1988) 'Sephardim in Israel : Zionism from the standpoint of its Jewish Victims',in Social Text,nos.19/20.

(٦٣) See the moving accounts of this dilemma in Yosefa Loshintzky (1996) 'Authenticity in Crisis: Shur and new Israeli forms of Ethniscity', in Media, Culture and Society,Vol.18,pp.87-103;and Henriette Dahan-Kalev,chapter8.

(٦٤) الكتابات باللغة الإنجليزية عن هذه الحركة قليلة، وهناك وجهة نظر موالية للصهيونية وغير متعاطفة معها فى :

Yaacov Shavit (1987) The New Hebrew Nation, A Study in Israeli Heresy and Fantasy, London: Frank Cass.

ويلاحظ أنه يمتنع فى الخاتمة عن الاعتراف بأثر الحجة الخاصة بظاهرة ما بعد الكنعانية، ص ,١٥٣ ويمكن الاطلاع على مناقشة أكثر توازنًا فى :

James Diamond (1986) Homeland or Holyland : The Caananite Critique Of Israel, Bloomington, Indiana University Pres; L. Silberstein (1999) The Post Zionist Debates , London, Routledge,pp67-88, Dan Laor (2000) 'American Literature and Israeli Culture: The Case of the Canaanites', in Israel Studies, vol.5,no.1,pp.287-98.

(٦٥) Uri Avnery (1968) Milchement Hayom Hashvii, ('The Seventh War'), translated as Israel without Zionism, London, Macmillan.

(٦٦) Steven Gold (1997) 'Transnationalism and Vocabularies of Motives in International Migration: The Case of Israelis in the United States', in Sociological Perspectives, no. 40, pp.408-37.

(٦٧) Rinna Cohen (1999) 'From Ethnonational Enclave to Diaspora Community : The main-streaming of Israeli Jewish Migrants in Toronto', in Diaspora, vol.8, no.2, pp121-36; Rina Cohen and Gerald Gold (1997) 'Constructing Ethnicity: Myth of Return and Modes of Exclusion among Israelis in Toronto', in International Migration, vol.35, no.3, pp.373-92.

(٦٨) Cohen, 'From Ethnonational Enclave', p.121.

(٦٩) Ibid., p. 123.

(٧٠) Ibid., p. 128.

الفصل السادس

خطاب ما بعد الصيهونية بأصوات بديلة

منظور نسوى

هنا هرتزوج Hanna Herzor

شغل مفهوم ما بعد الصهيونية مكانة بارزة فى الخطاب العام والأكاديمى فى إسرائيل، حيث تماس مع الخطاب ما بعد الحداثى وامتزج به، ويستخدم مصطلح ما بعد الصهيونية، شأنه فى ذلك شأن مفهوم ما بعد الحداثة، بطرق متعددة. وقد وتعرض المفهومان لجدل كبير حول المعنى المقصود بكل منهما، ومن هنا يجب النظر إلى المفاهيم من حيث أصولها التى تشير إليه تأويلات مختلفة. وفضلاً عن ذلك، يجب أن نعترف بأن هذه المفاهيم تتعرض للتغير والتطور(١).

ويرى رواد النظريات المتعددة الخاصة ب"ما بعد " أو المابعديات (ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية وغيرهما) أن أبرز التعريفات التى شغلت اهتمام الرأى العام الإسرائيلى والخطاب الأكاديمى لما بعد الصهيونية هو ذلك الذى يعرف ما بعد الصهيونية على أنها مناهضة الصهيونية. وسوف يوضح هذا الفصل أن ذلك هو مجرد جانب واحد من مواقف عديدة فى الخطاب، وإن كان لا يشكل أفضل التعريفات لفهم الواقع الإسرائيلى. وأنا أفترض هنا أنه بقدر أن ما بعد الحداثة لا تعنى إنهاء الحداثة ولكن تصوغ تشخصيًا مغايرًا للتطورات التى أدخلتها الحداثة بما يشمل الانتقادات الجذرية لها كذلك يجب فهم مصطلح ما بعد الصهيونية بطريقة مشابهة. وإذا كانت ما بعد الحداثة هى دعوة لإدخال تعديلات واسعة النطاق على الحداثة، فإن ما بعد الصهيونية تُعد

بالمثل بحثًا عن مجتمع أفضل داخل إسرائيل. ومن الناحية التحليلية من المهم جداً التمييز بين ما بعد الصهيونية كظرف اجتماعى وما بعد الصهيونية كدعوة سياسية. فما بعد الصهيونية أولاً وقبل كل شىء هى ظرف اجتماعى نبع من تكريس الأفكار الرئيسية للصهيونية مثل إقامة دولة-يهودية وأكثر من ذلك تعميق الوعى بين كل شعوب المنطقة بأن إسرائيل هى حقيقة حياتية وليست ظاهرة عابرة كما يأمل بعض معارضيها وكما يخشى بعض مؤيديها. والواقع أن المجموعات المختلفة قد اعتبرت الدولة بمثابة حالة تمكين أو تدعيم بينما صارت الدولة بالنسبة لآخرين مثل المتدينين الشرقيين "مزراحى والنساء" بمثابة خبرة تهميشية ومسيطرة. ويمكن القول أن التطورات اللاحقة لإقامة الدولة ومؤسسة الصهيونية هى التى شكلت الخطأ الذى تعده ما بعد الصهيونية "جزءًا منه" ومن وجهة نظر سوسيولوجية أو مجتمعية لابد أن نأخذ فى الحسبان أن الصهيونية ازدهرت بفعل الجدل والصراع على التعريف الاجتماعى للحدود التى تنتهى عندها الدولة وبخصوص دلالة التشكيل الجماعى والدولة وقد استقر الصراع داخل الخطاب الأكاديمى بفروعه المختلفة وفى الخطاب العام وما يقع بينهما. ويمكن القول إن هناك ضرورة لاعتبار الأفكار النسوية الإسرائيلية المعاصرة تتبنى رؤية معارضة لخلفية الخطاب ما بعد الصهيونى وفى نفس الوقت كجزء من هذا الخطاب.

ويستعير اتجاه ما بعد الصهيونية كدعوة سياسية مفهومين رئيسيين من الخطاب ما بعد الحداثى، يتعلق الأول بنهاية الروايات التاريخية الشمولية، ومن ناحية أخرى نهاية منطق التدمير. وقد تسبب هذان المفهومان فى خلق مناخ عام ارتفعت فيه أصوات ناقدة مختلفة ومنها أصوات النساء وحتى لو كانت هذه الأصوات تشتمل على أصوات معادية للصهيونية يوجد أيضًا البعض الذين يدعون إلى تفسير مغاير للصهيونية ومن هذه الأصوات الخطاب النسوى الذى أضافته المرأة أو بالتحديد الخطابات النسوية.

وتتمثل المقولة الرئيسية فى هذه الورقة فى أن الرؤى المتعددة للنساء فى إطار مواجهة الخطاب الصهيونى السائد جعلت صوتهن مسموعًا. والواقع أنه لا يوجد صوت نسوى واحد كما لا يوجد بالتأكيد هيكل منظم واحد يمثل كل النساء، فقد نبعت

الأصوات من الوسط الأكاديمى ومن الخطاب العام فى الوقت نفسه، مع ما بينهما من فوارق. وتتحدى هذه الأصوات النظام السائد ولكنها وفى الوقت نفسه تتنافس فيما بينها وتنتقد بعضها البعض. ومن منظور "تحديثى" يوجد تأثير عكسى لغياب الاندماج السياسى أو التعبئة حول هوية توحيدية بما يضعف القدرة على إحداث تغيير اجتماعى. ولكننى أعتقد أن تعدد الاصوات ذو أثر تراكمى من حيث يهاجم الأجندة السائدة من زوايا مختلفة ويؤدى إلى أساساً صياغة أجندة جديدة ومتنوعة. ويوجه الخطاب الجديد نقداً للمكانة غير اللائقة للنساء فى المجتمع الصهيونى المؤسسى وإذا كان الخطاب الصهيونى الخاص بالنوع يعتبر أن الولاء للنوع صار تابعاً للولاء القومى فإن الخطاب ما بعد الصهيونى يأتى بأفكار حول أجندات وسياسات بديلة، وفى حين يركز الخطاب الذكورى على الحيز العام وشئون الدولة والحدود والهوية فإن الخطاب النسوى ما بعد الصهيونى يضيف نقاشاً حول الحياة اليومية ذاتها، وبينما لا يتحدث الخطاب ما بعد الصهيونى عن تغير فى موضع الفرد فى علاقته بالمجموع فإن الخطاب النسوى ما بعد الصهيونى هو فقط الذى يدخل هذا المطلب فى لغة دقيقة.

الصهيونية وما بعد الصهيونية والحداثة : تعليقات من مرجعيات متعددة

لا يمكن فهم "ما بعد الصهيونية" كظاهرة اجتماعية وكموقف اجتماعى بدون الأخذ فى الاعتبار، بصفة عامة ومجردة على الأقل، التطورات الاجتماعية والسياسية والثقافية التى أفضت إلى بروز وتحقق الصهيونية والمشكلات التى سببها ذلك الأمر. وكما سلف القول ينبغى النظر لما بعد الصهيونية كظاهرة متنامية ومتغيرة كما يجب الأخذ فى الاعتبار خلفية بروزها. وأنا أود القول بأن الحلول التى قدمتها الصهيونية لمشكلات التجمع اليهودى فى أوروبا فى عصر الحداثة خلقت موقفاً تحول آنذاك إلى مشكلة خاصة بالتجمع الذى يعيش فى إسرائيل ومن ثم صارت أساساً للظرف والفكر ما بعد الصهيونى. وإذا كانت جزءاً من ظاهرة حديثة وخطاب حديث فإن ما بعد الصهيونية تعبر عن الواقع ما بعد الحداثى حتى لو لم يعتبر كل المفكرين ممن يتحدثون باسمها أنفسهم مشاركين ناشطين فى الخطاب ما بعد الحداثى. فقد كانت الصهيونية واحدة

من حلول عديدة برزت إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر للمشكلات المرتبطة بوجود التجمعات اليهودية فى أوروبا خصوصًا شرق ووسط أوروبا، وقد أدت عمليات الإعتاق وانتشار الديمقراطية والتطور المتسارع للرأسمالية إلى جانب عمليات العلمنة داخل المجتمع اليهودى والمجتمع المحيط به، إلى فتح الأبواب أمام خيارات جديدة وضعتهم أمام معضلات فردية وجماعية. وكانت حلول عديدة لهذه المشكلة قد طرحت ومن بينها الاشتراكية والشيوعية أو كمواطنين فى مجتمع فسيفسائى أو الاندماج أو القومية أو التحصن بعالم الدين "الأرثونوكسية المتطرفة"، وكان لكل من هذه الحلول فئة اجتماعية تستطيع تحقيقه، وكل منها رسم حدود الانتماء ومعناه كما عرف من ينتمون إليه وهويتهم بينما استبعد الآخرين. ومن الجدير بالذكر أن الهجرة إلى فلسطين أو أرض إسرائيل مع نهاية القرن التاسع عشر قد تمت بوسائل مختلفة. فمع بداية ثمانينات القرن التاسع عشر كان عدد من هاجروا إلى إسرائيل وحددوا أنفسهم كصهاينة من الصغر بما لا يقارن بالعدد المتوقع تبعًا لدوافع دينية وقد عمقت الأرثونوكسية المتطرفة جذورها فى أرض إسرائيل منذ البدايات الأولى للمشروع الصهيونى وكان ذلك بمثابة رد فعل على مشكلات الوجود المرتبطة بالعصر الحديث.

وكانت الصهيونية – بغض النظر عما إذا كان البعض يفسرها بأنها حركة قومية تستند إلى روح الخطاب الصهيونى أو كحركة استعمارية – جزءًا لا يتجزأ من خبرة وخطاب العالم الحديث، فالعصور الحديثة تميزت بمشروعات الدولة والقومية، وتم اعتبار الدولة بمثابة تقدم على طريق حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وتلك الخاصة بالجماعات والتى عانت منها جماعات قومية. وهى المشكلة نفسها التى تواجه الدولة اليهودية وتوضح ضرورة تفهم أن النضال الفلسطينى ومطالبته بالاعتراف بالحقوق الفلسطينية وتقرير المصير وإنشاء دولة مستقلة.

وتحتل الدولة القومية قلب النشاط الصهيونى إذ كانت كما لاحظنا، أحد الخيارات المستقرة فى حل مشكلات وجود اليهود الأوروبيين وإن هذا كان ومن دون شك نفس الوضع نفسه بعد الهولوكوست ومع إقامة الدولة، حيث صارت هذه الدولة نفسها مشكلة وجودية لمجموعات أخرى عديدة بنفس القدر سواءً فى داخلها أو حولها ومن هنا تمثل

الدولة الاهتمام المركزى للخطاب ما بعد الصهيونى وكذلك هويتها وعلاقاتها مع مواطنيها وعلاقاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع تجمعات ودول أخرى أدركت ظاهرة العولمة.

وينبغى ملاحظة أن الحركة العمالية الصهيونية حددت طبيعة الدولة حتى نهاية ستينات القرن العشرين، فعندما نتحدث عن الهيمنة الصهيونية يقفز إلى الذهن المعنى الخاص بهيمنة التيارات الاشتراكية فى الصهيونية. وهذه الحقيقة على قدر عال من الأهمية فمنذ بداية عملية بناء الهيمنة الصهيونية بصورتها العملية الاشتراكية، كانت هناك مجموعات صهيونية متنوعة ذات توجه قومى متناثرة على جوانب فرعية بجانب مجموعات غير صهيونية، وتم التأكيد على الأهداف الجماعية والولاء الجماعى وإعطاءهم الأولوية على حقوق ورفاهية الفرد. ومن بين المجموعات البارزة التى صنعت الدولة لها ظروفا تتميز بالاستبعاد والتهميش للوجود، الفلسطينيون أولاً وقبل كل شىء. لكن جماعات أخرى وضعت أيضًا على هوامش أو تخوم مؤسسة الهيمنة الصهيونية، وهذا كان مصير اليهود النازحين من الدول العربية الذين ازدادت أعدادهم بشكل ملموس إبان العقد الأول بعد قيام الدولة، إلى جانب مجموعات من اليهود اليمنيين والمتدينين وخصوصًا الأرثوذكس المتطرفين. كذلك حدد موقع النساء من خلال قواعد الخطاب المسيطر، ومن ثم فإن الخطاب ما بعد الصهيونى برز من المواجهة مع هذه الهيمنة، فقد أثار السؤال عن الطريقة التى تعطل فيها تاريخ مجموعات متنوعة ولكنها دفعت إلى تصديق أو الإخبار عن رواية جديدة أو قصة "الآخر" وفيما يلى سنحاول كشف التوجه النسوى فى الخطاب الصهيونى بضرب عدد من الأمثلة توضح سبب الصدام مع هذا الخطاب وفى نفس الوقت تضع أسس خطابات بديلة.

نحن أيضًا شاركنا فى قصة الصهيونية :

شهدت نهاية ثمانينات القرن العشرين بداية عملية مراجعة التاريخ الصهيونى فى محاولة لإدخال النساء كمشاركات فى قصة بناء الدولة، وفى حين أسس الخطاب المسيطر هوية كلية من أفعال الرجال وعملية بناء الأمة، وجهت البحوث النسوية

اهتمامها للجزء الذى أبدته المرأة فى هذه العملية. ومن أبرز الأمثلة التى تستحق التقدير قصة كفاح المرأة من أجل نيل حق التصويت(٢)، فقد اعتبرت الكتابة الجديدة حول رواية التاريخ أن النساء شاركن كشركاء فاعلين فى وضع أسس الديمقراطية الإسرائيلية، لكن الأكثر أهمية من ذلك هو الكشف عن الآليات التى تم بها استبعاد النساء من الرواية التاريخية المسيطرة والأساليب التى تم بها إسكات أصواتهن.

ويعتبر كتاب الرواد وصانعو الوطن الذى حرره "برنشتاين"(٣) مثالا لإدخال النساء فى تاريخ بناء الأمة، فقد تضمن دراسات تعيد الاعتبار لأدوار النساء فى البلدات الصغيرة والكيبوتزات والتجمعات الحضرية كما فى الأدب والإبداع الثقافى وفى المبادرات الاجتماعية والسياسية وفى ميادين الرفاه والصحة والتعليم، فالمرء يتعلم من هذا العمل الروائى التاريخى كيف إن المرأة لم تكن موجودة فحسب فى المواقع نفسها التى وجد فيها الرجل، ولكنها صنعت أيضًا إنجازات متفردة وكانت لديها مسالك أخرى تعاملت من خلالها مع عملية بناء الأمة.

عمدت الحركة النسوية فى عصر "اليشوف" إلى إحداث قطيعة مع التوجه الجماعى الموحد الذى خلقته الحركة الصهيونية، فقد جمعت الكتابة والشعر النسوى بين المنحى الفردى والشخصى من جهة والهوية الجمعية والعمومية من جهة أخرى. وكشفت خبرات النساء – كما ظهرت على السطح عبر البحوث والدراسات وشتى أشكال التغيير – عن الصعوبات التى تجاهلها ما قدمه الرجال من روايات للتاريخ، ومن ذلك الكشف عن خدعة المساواة بين النوعين التى جسدتها الهيمنة الصهيونية العمالية.

الأمهات المؤسسة للأمة :

ظهر عدد كبير ومتزايد من الدراسات التى تبنت منظورًا نقديًا للراوية الصهيونية للتاريخ مستعيرة فى ذلك منهج النقد الخاص بميشيل فوكو [الفيلسوف الفرنسى المعروف وأحد مؤسسى البنيوية]. وتعتقد هذه الدراسات أن الصهيونية شيدت نسقًا معرفيًا يتحيز بشدة لمسألة التماهى مع المجموع أو الذوبان فيه، وأن هذا النسق رسم

مكانة للمرأة الصهيونية تعتبر النساء أمهات مؤسسة للأمة ولكن فى الوقت نفسه تُلقى بها إلى الخطوط الخلفية أو الهوامش ولم تسمح لهن بأى منفذ إلى مواقع القوة المتعددة. والواقع أن كاتبة مثل "نيرا يوفال – دافيز" Nira Yuval-Davis سبقت عصر ما بعد الصهيونية فى إسرائيل عندما وضعت أسس هذه الدراسات عبر سلسلة من الكتابات التى يتصاعد نفوذها ويتوسع هذه الأيام. وقد ترعرعت "يوفال – دافيز" فى صفوف حزب "الماتسبن" (الفهود السود) ذى التوجهات الماركسية والمعادى للصهيونية، وأثبتت كيف كانت وضعية النساء فى إسرائيل نتاجًا لتشريع دينى يجعل المرأة مجرد كائن يضطلع بعبء التجمع اليهودى ويعيد إنتاج هذه الوضعية(٥).

وطوال عقد التسعينات من القرن العشرين انتقدت دراسات عدة أسلوب تضمين أو إحلال النساء فى الأمة، إذ كشف تصوير الأمة باعتبارها أمة – امرأة إبان عملية تأسيس أمة متخيلة عن واقع يتميز بكونه مجرد ترتيبات أو تعاملات بين الرجال فقط وكأنه تاريخ ذكورى بالكامل حسب رأى "أورلى لوبن" Orly Lubin ، إذ تعتقد أن الخطاب القومى لم يسمح سوى بحيز ضئيل للنساء، وهو ما أيدته "حنان هيفر" Hever من خلال تحليلها للتطور السياسى المتضمن فى عملية إحياء الأدب العبرى(٧)، حيث خلق الأدب العبرى الإحيائى ثقافة وهوية وذاتًا ترسخت فى الخطاب الصهيونى من خلال تهميش "الآخرين" وإسكاتهم، حيث تأسس هذا الخطاب على فرضيات خاصة بالثنائية والتراتبية والهيراركية وعلاقات القوة بشأن الاختلافات فى النوع بين الرجال والنساء.

ومن الجدير بالذكر أنه حتى القانونين الأولين اللذين استهدفا إعطاء النساء وضعية المواطنة على قدم المساواة وهما "قانون الخدمة العسكرية" لعام ١٩٤٩ و "قانون الحقوق المتساوية للنساء" لعام ١٩٥١ تم تقييدهما بتصور مفاده أن النساء هن فقط أمهات الأمة. وقد أوضحت "بركوفيتش" Berkovitch فى تحليلها للقانونين كيف أن المرأة اليهودية الإسرائيلية أُعتبرت أولاً وقبل كل شىء مجرد أم وزوجة لا كفرد أو مواطن(٩)، إذ تم تعريف الأمومة كدور عام يتولى تجسيد الأمة وإعطاءها دلالتها، وأن هذا المفهوم – الأمومة كرسالة قومية – هو الذى تم عن طريقه إحلال النساء فى المجموع.

لقد أدت عملية الكشف عن العلاقات بين الهوية القومية والنوع إلى ظهور دراسات تتعرض لتأثير الصراع الإسرائيلي - العربي على مكانة المرأة اليهودية والفلسطينية في إسرائيل، إذ أجبرت كل من النساء اليهوديات والفلسطينيات، باسم الصراع، على إعادة التأكيد على التمايز بين الخاص والعام وعلى التقسيم التقليدي للأدوار بين الرجال والنساء(١٠)، ولقد واجهت الدراسات سالفة الذكر عالم الرجال عبر إثارة الانتباه إلى تشابه خبرات النسوة اليهوديات والفلسطينيات، وبعبارة أخرى أثارت المشكلات المتعلقة بالوجود ذاته أو بكينونة النساء والتي تسببت فيها التجربة الصهيونية والتي تخطت الحدود القومية ذاتها، ففي حين وضع الخطاب الصهيوني المسيطر النساء اليهوديات والنساء الفلسطينيات على النقيض من بعضهن البعض، فإن التحليل ما بعد الصهيوني جعلهن يعانين من نفس الوضعية في مواجهة الرجال، وهذا ما دفع ذلك الخطاب إلى طرح أجندة سياسية مغايرة.

رسم أوضاع المرأة بمنطق تدميري :

أدى الكشف عن الآليات التي رسخها الخطاب الصهيوني حول المرأة إلى تمهيد الطريق أمام بزوغ أصوات أخرى حيث شكلت الدعوة إلى خطاب سياسي نسوي المحفز المشترك لهذه الأصوات.

كان هناك استخدام متزايد لخطاب الأمومة منذ عقد الثمانينات من القرن العشرين من قبل النساء من أجنحة اليمين واليسار، كاستراتيجيات للمشاركة السياسية(١١) ومن أبرز الأمثلة هنا حركات : "أمهات ضد الصمت"، و"الأمهات الداعيات للانسحاب من لبنان" و "الأمهات الأربع" وهذه الحركات تنتمي للجناح اليساري، ومن الجناح اليميني هناك حركتا "النساء الخضر" و "النساء اليعقوبيات" **Rachelim** .

وعلى الرغم من التعارض بين وجهتي نظرهما السياسية، فقد تحدى الخطابان الخطاب المدني المسيطر والذي تأسس على الخطاب الذكوري العقلاني كما ترسخ في الفضاء العام.

وقد استخدمت النساء المستبعدة من الفضاء السياسى، سواء كن من اليمين أو من اليسار، الوضع المركزى للأسرة فى الخطاب الصهيونى القومى بأسلوب يكشف عن الجانب التدميرى فى هذا الخطاب. فقد استثرن صوت المرأة كمسألة مشروعة فى الحيز الخاص لبعث رسائل سياسية معينة. مثل اعتراض النساء على سيطرة الرجال على الممارسة السياسية عن طريق استخدام أصوات الأمهات وممارسات الأمومة فى الفضاء العام. كما لجأن إلى لفت الأنظار إلى الاضطراب الذى سببه التمييز الحادث بين الحيزين العام والخاص عبر رفض حصر الأمومة فى مجرد كونها مسألة خاصة فقط.

وهكذا صارت النساء فى كلتا الحالتين – يميناً أو يساراً – والمستبعدات من الساحة السياسية فاعلات سياسياتٍ مستقلات ومتنفذات، تتحدى القواعد العامة للعبة وخصوصاً تلك المتعلقة بتجمعاتهن.

وإلى جانب الأمومة كمنطق تدميرى بفعل تأثير الخطاب الصهيونى، يظهر الآن منطق نسوى بديل يرفض النظر إلى المرأة كمجرد أم، سواء أكان ذلك حقيقياً أم ممكناً، ومثال ذلك ما كشف عنه كل من "هلمان" **Hellman** و "رابابورت" **Rappaport** فى الدراسة التى أجرياها على احتجاج النساء المتطوعات فى خدمة تنظيم المجتمع بعنوان "نساء فى الظلام" **Women in Black** من أن النساء أكدن على أنهن كن يُصَوَرن كنساء لا حتى كأمهات(١٢). وقد شهد أسلوب احتجاجهن نمطاً رمزياً جديداً للمرأة السياسية، حيث تركز كفاحهن فى اكتساب مكانة ملائمة فى الساحة السياسية لا يستند تعريفه على المصطلحات الخاصة بهويتهن المحلية ولا إلى تلك المرتبطة بالتعريف السياسى المعيارى الذى قدمه الرجال للممارسة السياسية، ولكنه يتأسس انطلاقاً من الحالة الاجتماعية ذاتها، وهكذا طرح هؤلاء النسوة أساليب جديدة لتعريف النساء والسياسة عبر تحدى وتقويض الترتيبات السياسية والاجتماعية التى همشت النساء.

كيف تأخذ أجهزة الدولة مسألة النوع / فى الاعتبار؟

ربما كان النقد الذى وجهه اتجاه ما بعد الصهيونية إلى الجيش [الإسرائيلى] والعسكرة واحداً من أخطر ملاحظات هذا الاتجاه حيث ظل الجيش أداة رئيسية للتعبير عن التماهى مع التجمع اليهودى والدولة من وجهة نظر الخطاب الصهيونى، كما أن الأخلاقيات الصهيونية تعتبر الخدمة العسكرية بمثابة دليل على اكتساب حق المشاركة المدنية، كما تعد أحد الأسس المهمة لمنطق تجنيد النساء اليهوديات فى قوات الدفاع الإسرائيلية ومن ثم صيغت الخدمة العسكرية بمصطلح التجمع الذى يشكل ويرسخ "الوجود الإسرائيلى" كما اعتبرت الوسيط بين الفرد والمجتمع القومى. وقد شيد هذا "الوجود الإسرائيلى" أساساً على أنماط السلوك الذكورى بحسبان أن الذكورية مسألة طبيعية أو معتادة، ومن هنا لا يعتبر الجيش مؤسسة صارخة فى تحيزها للرجال فحسب، ولكنه يعتبر أيضاً واحداً من أقوى الأجهزة فى ترسيخ الذكورية فى النسق الاجتماعى. وهناك جهاز آخر من أجهزه الدولة حظى باهتمام واضح وهو اللجان الداعية إلى إنهاء الحمل، حتى إن هذه اللجان تحولت إلى مؤسسات تعليمية، وصارت قوة بارزة مكونة من النساء الإسرائيليات المهمشات بفضل دعوتها للنساء إلى قبول الإجهاض، تلك النساء التى تتماشى وضعيتهن غير العادية مع سلوكها غير العادى فى مجالات الممارسة الجنسية وحمل الأطفال والعلاقات الأسرية. وقد تمكنت هذه اللجان من المساهمة بقوة فى تشكيل المرأة الإسرائيلية العادية، وبحيث تصبح على النقيض متزوجة ومسئولة (وتستعمل حبوب منع الحمل ولا تتعمد الحمل) وملتزمة (أى أنها تقبل بالحمل من لحظة حدوثه حتى لو جاء بصورة غير متعمدة) وقادرة على التصرف (أى قادرة على تحمل التبعات والمخاطر، ولا تستسلم للحمل كنتيجة لعلاقة تنطوى على مشاكل سواء كان ذلك خارج الزواج الرسمى أو فى سن غير مناسب).

وهناك دراسات أخرى تناولت دولة الرفاه والمؤسسات التى تتعامل مع حالات الاغتصاب و غيرها. وعلى الرغم من أن هذه الدراسات تشارك فى صياغة الخطاب النسوى بصفه عامة، فإن ما تقوم به من إدارة حوار مع الدولة بوضعيتها الصهيونية المسيطرة يسهم فى تنويع الانتقادات التى يوجهها تيار مابعد الصهيونية وخصوصاً مايتعلق بدعوته للتركيز على النوع.

حق المرأة فى حيز خاص بها وفى صوت مسموع

يوجه الاتجاه النسوى نقدا حادا للخطاب الصهيونى الذكورى المسيطر كما يدعو لمراجعه التاريخ والتطلعات القومية من خلال التركيز على علاقات التحكم والقمع، وبهذا المعنى يشغل محور الخطاب ما بعد الصهيونى ويشكل جزءا لا يتجزأ منه، ذلك أن تركيزه على البعد الخاص بالنوع فى إطار تحليلاته للنسق الاجتماعى أسهم فى تعميق النقد الموجه للنسق الاجتماعى المهيمن.

وهذا الخطاب النسوى لما بعد الصهيونية يتحدى المفهوم ذا النزعة الكونية التعميمية بشأن المرأة عمومًا والمرأة الصهيونية خصوصًا، كما يعبر عن جهد كبير لكشف مختلف أوضاع المرأة و التفسيرات المطروحة حول هذا الواقع، وخصوصا النساء من يهود المزراحى ومن المتدينات المؤمنات بالقومية، ومن الأرثوذكس المتطرفات، ومن العلمانيات ومجهولة الأب ومن/السحاقيات، إلى جانب النساء الفقيرات والبرجوازيات وكذلك المرأة الفلسطينية وغيرهن. هذا فضلا عن بحوث أخرى تعرضت لعمليات سيطرة واستتباع نساء لنساء أخريات مثل هيمنة النساء اليهوديات على نظيراتهن الفلسطينيات وسيطرة نساء الاشكناز على نساء المزراحى وتلكم اللائى يهجرن إلى بيوت المسنين، إلى جانب استتباع البرجوازيات للفقيرات وغير ذلك[٢٣].

ويلاحظ وجود قبول متزايد من جانب الخطاب العام والأكاديمى بأن ما يجرى فى المجتمع الإسرائيلى من حرمان وتهميش على أساس عرقى وقومى لا ينفصل فى الواقع عن بروز هوية متحيزة للنوع[٢٤]. ومن الجدير بالذكر أن المرأة تتصرف بشكل مختلف تجاه خبرة الحرب والاحتلال كما توضح دراسات أجريت على النساء المستوطنات[٢٥] والنساء الناشطات فى حركة السلام[٢٦]، لكن النساء العضوات فى منظمات السلام واللاتى جئن من خلفيات قومية وعرقية ودينية مختلفة يتصرفن مع معركة السلام ويفسرونها بطرق مختلفة فيما بينهن[٢٧]. ولا تشكل النساء المتدينات فئة مستقلة بذاتها، بل تتعاون بوسائل متنوعة مع نسوة ذوى تعليم عال، كما بينت البحوث التى أجريت على نساء "الحريديم"[٢٨] والنساء الصهيونيات المتدينات[٢٩].

وتكشف هذه الدراسة الميدانية القصيرة والمتواضعة عن تعدد المواقف داخل الخطاب النسوي النقدي، ويلاحظ أن النسوية فى مرحلتها الأولية التى تميزت بالليبرالية كانت جزءا من الخطاب التحديثي عندما حاولت تشكيل فئة متفردة من النساء ورسم صورة متخيلة لتجمع نسوي ذي تاريخ مشترك ومستقبل مشترك. غير أن قبول فكر ما بعد الحداثة والدعوة إلى الاستجابية الآنية **reflexivity** سرعان ما ولدت خطابًا متعدد الأصوات. أما فيما يتعلق بالبيئة الإسرائيلية فقد أدت المواجهة النسوية مع الخطاب الصهيوني المهيمن إلى إضعاف أو إزاحة "فئة النساء المؤمنات بالنسوية".

ذلك أن مثل هذه الأصوات المسموعة لم تقف عند تحدى النظام السائد فحسب، بل صارت تتنافس وتنتقد بعضها البعض، ومن ثم ومن منظور "ما بعد الحداثة" غابت القوة التعبوية والتوحيدية وغابت الهوية المشتركة القادرة على إعادة صياغة تاريخ مشترك من أجل بناء مستقبل مختلف. مثل هذه المعضلة لا تعبر عن مسألة نظرية فحسب، فهناك تبعاتها السياسية أيضًا، والسؤال هنا : هل توجد قاعدة مشتركة للنساء الفلسطينيات والمزراحي والاشكنازيات تمكنهن من العمل ؟ وهل بإمكان النساء الفقيرات والثريات امتلاك أرضية مشتركة ؟ أى نوعية من السياسة يمكن بل يجب إتباعها بينما لا تشترك كل النسوة فى السمات نفسها وخبرة الحياة المشتركة وفى الأهداف نفسها؟ إن الممارسات النسوية للإجابة عن مثل هذه التساؤلات نظريًا وعمليًا تسهم فى ازدهار الخطاب النسوي ما بعد الصهيوني ، وتطرح حدًا أدنى من الحلول والتحديات لمثل هذا الخطاب.

خطاب ما بعد الصهيونية وعلاقات النوع:

ينتمي معظم دعاة خطاب ما بعد الصهيونية من الرجال إلى مؤسسات أكاديمية تشكل مراكز قوة واضحة وتوجه العملية التعليمية. لكن هجوم هؤلاء على المؤسسة الأكاديمية الرسمية يستقيم مع عدم تخلي هؤلاء عن نقد أنفسهم ذاتيا وإلا ظهروا كأنهم يطبقون أيضًا الأساليب نفسها والآليات التى تستخدمها الجماعة الحاكمة ككل.

لقد شيد هؤلاء مدارس فكرية قابلة للتحول إلى مؤسسة ريادية وكرسوا الوقت والجهد لمراجعة الذات، ويكفى هنا قراءة العدد الثامن من مجلة النظرية والنقد Theory and Criticism[٣٠] الذى ركز على خطاب المؤرخين الجدد، إلى جانب عدد من المقالات التى نشرها أكاديميون فى الصحف اليومية، من أجل اكتشاف الحدود التى يقف عندها خطاب ما بعد الصهيونية ولمعرفة من هم المتحدثين الرسميين باسمه.ورغم ذلك لا يزال ما يتعلق بالنساء فى هذا الخطاب قليلاً مثلما هو الحال فى الخطاب الصهيونى المسيطر، وهو ما يبدو من معالجة المسائل ذات النوعية الخاصة[٣١]. ويؤيد "سيلبرنشتاين"[٣٢] فى مؤلفه عن خطاب ما بعد الصهيونية هذا الاتجاه الداعى للمراجعة التاريخية للصهيونية عندما يعتبر مجلة النظرية والنقد الموقع الرئيسى لخطاب ما بعد الصهيونية الحالى، فى حين يتجاهل فى الغالب أية كتابات أخرى وخصوصاً تلك الخاصة بالنساء.

ويرى "سيلبرشتاين" بحق أنه لا وجـود فعلى لاتجاه ما بعد الصهيونية[٣٣]، فكل ما هناك هو عدد متزايد فقط من الأساتذة الجامعيين يكتبـون فى إطار الروح النقدية ما بعد الصهيونية و/أو من موقف ما بعد الصهيونية، لكن هناك آخرين كثيرين كتبوا ولكن ليس بالضرورة تحت اسم مدرسة فكرية معينة[٣٤]، وكثيرون منهم ليسوا جزءاً من عملية المراجعة الوليدة. الواقع أن ما بعد الصهيونية تمثل ظاهرة مهجنة أسهمت فى ازدهارها مدارس نظرية مختلفة وفروع أكاديمية متباينة إلى جانب خطاب متنوع. وأود هنا أن أحذر من الميل إلى وصف اليمين الاستبعادى لبعض من ينتمون إلى هذا اليمين نفسه بأنهم "ما بعديون" و"نقديون" ويسارعون لإصدار أحكام معينة بناء على كتاباتهم. فإذا كانت الصراعات على تمثيل اتجاه ما بعد الصهيونية هى صراعات من أجل التحكم فى الساحة الثقافية وفى بنية الاستيعاب الاجتماعى، فإنه ينبغى على حاملى لواء الخطاب ما بعد الصهيونى أن يدركوا جيداً أنهم قد يقومون بعمل استبعادى فى المحيط الخاص بهم.

وعلى الخطاب ما بعد الصهيونى أن يتعلم الدرس من الخبرة النسوية، إذ بدأ الخطاب النسوى بتحدى الخطاب المسيطر المنحاز للرجال، كما أن الخطاب النسوى المسيطر الذى سعى لترسيخ نفسه قوبل بتحدى النساء له من مختلف الأصول العرقية والإثنية والقومية والطبقية عن طريق الدعوة إلى الاستجابية الآنية والتوجه الاستيعابى.

وقد سلك الخطاب النسوى الإسرائيلى الطريق نفسه ولا يزال معرضاً لنقد من ذلك النوع، إذ وجهت النساء المزارحى والنساء الفلسطينيات النقد للخطاب السائد بسبب نزعته النخبوية والاشكنازية. ومن هنا تولد إدراك متزايد فى السنوات الأخيرة بين المتحدثات باسم النساء بضرورة مراعاة النسوة " الأخريات" وهو ما نجده واضحا فى المجلة النسائية المسماه"نوجا" Noga وفى الأعداد الخاصة المكرسة للنوع فى الدوريات العلمية مثل "زمانيم" Zmanim أو "الأزمنة" Times (والتى نشرت عدداً خاصاً تحت اسم "أزمنة المرأة" Zman- Nashim) إلى جانب عددين أصدرتهما مجلة بحوث العلوم الاجتماعية فى إسرائيل واللذين خصصا للنساء فى إسرائيل، وكذلك الكتاب التعليمى "الجنس والنوع والسياسة"[٣٦]، الأكثر من ذلك أهمية هو ما يتعلق بالخطاب النسوى ما بعد الصهيونى، حيث تم تشويه الحد الفاصل بين الخطابين الأكاديمى والعام لأسباب أيديولوجية، مثال ذلك الكتاب الذى قامت بتحريره "باربرا سيفيرسكى Barbara Swirski و "مارلين سافير" بعنوان "التفكير فى خدعة المساواة"[٣٧] Calling Equality's Bluff ، والذى يتضمن فصولا من البحوث إلى جانب شهادات شخصية تمثل الطيف الواسع من أصوات النساء اليهوديات والفلسطينيات، كما برز هذا التنوع بين المنظمات النسائية وخصوصاً منظمات السلام النسوية. ومع نهاية عام ٢٠٠١ انعقد المؤتمر السنوى حول النساء ودراسات النوع والنظريات النسوية فى جامعة تل أبيب بالتعاون مع المنتدى الإسرائيلى للدراسات النسوية وبحوث النوع وكان الهدف منه التجمع تحت إطار واحد مع الاعتراف بوجود أصوات نسائية متنوعة. هذا فضلاً عن أن المؤتمر الذى حمل شعار "الحرب والسلام " منظورات نسوية اعتبر مثالاً يستحق التقدير على الجهود المبذولة لتجسير الفجوة بين الخطابين العام والأكاديمى، حيث قدم الباحثون أوراقهم جنبًا إلى جنب مع الناشطين الحركيين الذين طرحوا خبراتهم التى اكتسبوها أثناء العمل الميدانى. لقد كانت محاولة ناجحة للجمع بين البحث والممارسة وبين نظرية التغير الاجتماعى وممارسة التغير الاجتماعى. ومع ذلك لا يزال الطريق طويلاً أمام الخطاب النسوى مثلما هى الحال بالنسبة للخطاب ما بعد الصهيونى، وينبغى على الخطاب ما بعد الصهيونى كتعبير عن ظاهرة مهجنة (أى مكونة من خليط من التوجهات والأجنحة) أن يتبع منهجا استيعابيا متعدد الثقافات ومتعدد الأصوات).

مجتمع ما بعد الصهيونية من منظور نسوى

أدى تكاثر الأصوات النسوية إلى إحداث أثر تراكمى يوجه النقد بشدة إلى الأجندة المسيطرة من خلال عدة منظورات تدعو إلى ضرورة بزوغ أجندة جديدة ومتنوعة(٢٨)، وعلى الرغم من كونه غير موحد ولا ينطق بلسان واحد إلا أنه خلق محفزاً ومشتركًا. كما تضع هذه الأجندة علاقات الجنسين على رأس اهتماماتها، حيث تتضمن الشخصى والمحلى وما يقع بينهما.

ويحتوى المنظور النسوى على مجموعة بدائل معلنة تحاول تعريف نفسها كظاهرة ما بعد صهيونية، مبادرات كثيرة لا توجهها بالضرورة أيديولوجيًا ما بعد صهيونية صريحة أو ذات طابع دولى. وتتمثل حجتى الرئيسية هنا فى أن إعادة تعريف فضاءات المضمون/المحتوى السياسى إلى جانب الأشكال المتغيرة من الفعل السياسى، كما تتجسد فى الخطاب النسوى، صارت دوافع رئيسية لعملية إضفاء الطابع المدنى على المجتمع الإسرائيلى ولرفض الانقياد وراء تصور الدولة القومية. فهذه الأصوات النسوية تتبوأ قمة المبادرات ما بعد الصهيونية عبر تفكيك الأبنية المؤسسة على التحيز للرجال عرقيًا وقوميًا وكذلك المطالبة بمواطنة تستوعب الجميع.

وتعد الحركة المسماة "مشهد جديد" **New Profile** مثالاً للوعى ما بعد الصهيونى الساعى إلى تطوير أجندة مدنية، وهى حركة نسوية أعضاؤها من النساء والرجال والشباب الذين يعملون معًا، وتهدف الحركة إلى نقل المجتمع الإسرائيلى من حالة العسكرة إلى الحالة المدنية. فهى تكافح من أجل تغيير العقلية العسكرية السائدة فى المجتمع الإسرائيلى والتى تنقله من حرب لأخرى، وتستهدف النظام التعليمى الداعى إلى بناء السلام بدلاً من النظام التعليمى الذى يكرس العسكرة وتعمل أيضًا من أجل اختصار مدة الخدمة العسكرية الإلزامية لعام واحد والإقرار بالحق فى الاعتراض على الخدمة العسكرية فى أماكن معينة. كما تدعو إلى إنهاء الاحتلال وتسهيل وضمان ظروف العيش فى مجتمع متساو وذى منحى إنسانى. بيد أن الأجندة المدنية فى إسرائيل تعانى من تعدد النظريات النسوية التى تشكك فى الخطاب الصهيونى السائد من مرجعيات مختلفة.

وهذه الأجندة تدعو إلى منظور جديد حول السياسة والصراع السياسي، وترى هذه الأجندة أن الصراع من أجل تغيير اجتماعي لا ينتهي عند دهاليز الكنيست فقط رغم كونه ساحة سياسية هامة. وتنهض السياسة بجهود يومية حسب هذا المنظور من خلال التشكيك في التعريف المسيطر للقوة وبالتزامن التعرية المتواصلة لمبادئ السيطرة والتحيز للنوع. وهناك ساحات عديدة تستطيع النساء من خلالها مواجهة البنية المتحيزة للنوع والرد عليها، مثال ذلك خوض معارك ضد التفرقة في الحقل التعليمي وفي أماكن العمل وضد العنف المحلي والتحرش الجنسي، وإثارة الشكوك في أنماط التعبير المستخدمة تجاه النساء وعن النساء، ومواجهة الإعلانات غير اللائقة، والمساهمة في الجدل حول الإجهاض والسياسة الصحية وإعادة تعريف الأمومة إلى جانب إضفاء الطابع النسوى على قضايا الفقر ونقد التعسف في ممارسة الجنس، بالإضافة إلى القضايا المتعلقة بأجر المرأة وقانون الأسرة وطرح خيارات بديلة حول أنماط الأسرة والجنس. ويمكن للنساء أن يقمن بذلك دون وجود صوت واحد ولا عبر صوت موحد، وتهدف كل الجهود إلى توسيع حيز السياسة بما من شأنه صياغة معان عديدة للفعل السياسي إلى جانب المشاركة في تشكيل الواقع الاجتماعي... مشاركة تصب مباشرة في مركز العملية السياسية وفي تحديد قواعد اللعبة السياسية. ومن شأن هذا أن يجعل كلا من الخطاب النسوى والممارسة السياسية يلتقيان في عملية أكثر اتساعًا تستهدف تشكيل مجتمع ما بعد حداثي وتعمل على تفكيك مركزية القوة بحيث تتولد أنماط متنوعة من ممارسة القوة وتنشأ مبادرات سياسية جديدة. وينبغي على أشكال التنظيم التي تتضمنها هذه الأنماط أن تفضح الآليات الاستبعادية والقمعية للدولة والأمة والمجموعات العرقية. وإلى جانب التحليل النقدى يتضح لنا أن قبول الموقف الراهن من دون رد فعل هو مجرد ممارسة سياسية وليس إعمالاً لاستراتيجية بقاء تعد أمرًا ضروريًا لما تتميز به من دافعية الوعي والمبادرة. إن تحليل القوة بناء على هذا الأساس يبين أن التعارض الحادث من المنظور الخاص في الخطاب النسوى لا يدل فقط على الافتقاد للنفوذ السياسي ولكن يدل أيضًا على حدوث تغيرات في وسائل إعمال هذا النفوذ.

هوامش الفصل السادس

(١) Ilan Pappe (1995) 'The New History of Zionism: The Academic and Public Confrontation', in Kvvunim: A Journal of Zionism & Judaism, vol. 8, pp. 39-48 (Hebrew) Uri Ram (1996) 'The Historical Recognition in Israel : Between Neo-Zionism and Post-Zionism, A Sociological Viewpoint', in Gesher, vol. 42, pp. 93-7 (Hebrew); Eliezer Schweid (1995) 'Towards the Understanding of Essence and the Background of "Post-Zionism",' in Gesher, vol. 41, pp. 18-27 (Hebrew); Laurence J. Silberstein (1999), Post Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture, New York and London, Routledge.

(٢) Sylvie Fogiel-Bijaoui (1992) 'The Struggle for Women's Suffrage in Israel : 1917-1926', in D. S. Bernstein (ed.) Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Prestate Israeli Society, Albany, NY, State University of New York Press, pp. 275-302: Hanna Herzog (1992) 'The Fringes of the Margin: Women's Organizations in the Civic Sector at the Time of the Yishuv', in Bernstein (1992) Pioneers and Homemakers, pp. 283-304.

(٣) Bernstein, Pioneers and Homemakers.

(٤) For example, Silberstein, Post Zionism Debates, p. 192.

(٥) Dina Hecht and Nira Yuval-Davis (1978) 'Ideology Without Revolution: Jewish Women in Israel', in Khamsin, vol. 6, pp. 179-205.

(٦) Orly Lubin (1995) 'Trifles from Nehama's Kitchen: An Alternative Nationalism in Devora Baron's Novel The Exiles', in Theory and Criticism: An Israeli Forum, vol. 7, p. 164 [Hebrew].

(٧) Hannan Hever (1994) 'The struggle over the Canon in Hebrew Literature', in Theory and Criticism: An Israeli Forum, vol. 4, pp. 99-123 (Hebrew).

(٨) Silberstein, Postzionism Debates, pp. 191-206.

(٩) Nitza Berkovitch (1999) 'Women of Valor: Women and Citizenship in Israel', in Israeli Sociology, vol. 2, pp. 277-318 [Hebrew].

Hanna Herzog (1998) 'Homefront and Battlefront and the Status of Jewish and (١٠) Palestinian Women in Israel', in Israeli Studies, vol. 3, pp. 61-84; Ronit Lentin (1997) 'Women, War, and Peace in a Culture of Violence: The Middle East and Northen Ireland', in R. Boric and K. Biljana (eds), Women and the Politics of Peace, Zagreb; Simona Sharoni (1995) Gender and the Israeli-Palestinian Conflict - The Politics of Women's Resistance, Syracuse, NY, Syracuse University Press.

Yael Azmon (1997) 'War, Mothers, and Girls with Braids: Involvement of (١١) Mothers' Peace Movements in the National Discourse in Israel', in Israel Social Science Review, vol. 12, pp. 109-28: Tamar El-Or and Gideon Aran (1995) 'Giving Birth to Settlement: Maternal Thinking and Political Action of Jewish Women on the West Bank', in Gender and Society, vol. 9, pp. 60-78; Nurit Gilath (1991) 'Women against War: Parents against Silence', in Barbara Swirski and Marilyn P. Safir (eds) Calling the Equality Bluff: Women in Israel, New York, Pergamon Press, pp. 142-6.

Sara Helman and Tamar Rappaport (1997) 'Women in Black: Challenging (١٢) Israel's Gender and Socio-Political Orders', in British journal of Sociology, vol. 48, pp. 682-700.

Sara Helman (1997) 'Militarism and the Construction of Community', in journal of (١٣) Political and Military Sociology, vol. 25, pp. 305-32.

Dafna N. Izraeli (1997) 'Gendering Military Service in Israeli Defense Forces', in (١٤) Israel Social Science Research, vol. 12, pp. 129-66.

Delila Amir (1994) 'The Israeli Woman as Responsible, Accountable and (١٥) Sensible', in Women Studies International Forum; Delila Amir and Orly Benyamin (1992) 'The Abortion Committees: Educating and Controlling Women', in C. Feinman (ed.), The Criminalization of a Woman's Body, New York, Haworth Press, pp. 5-25.

Esther Hertzog (1996) 'Who Benefits from the Welfare State?' in Theory and (١٦) Criticism-An Israeli Forum, vol. 9, pp. 81-104 [Hebrew].

Esther Eillam (1994) Rape Survivors, Rape Crimes and Authorities, Jerusalem, (١٧) The Jerusalem Institute for Israel Studies [Hebrew].

Pnina Motzafi-Haller (1977) 'You have an Authentic Voice: Anthropology and the Politics of Representation' in Theory and Criticism - An Israeli Forum, vol. 11, pp. 81-98 [Hebrew]; Vicki Shiran (1991) 'Feminist Identity vs. Oriental Identity', in Swirski and Safir (eds), Calling the Equality Bluff, pp. 303-11; Ella Shohat (1979) Israeli Cinema East/West and the Politics of Representation, Austin, University of Texas Press. (١٨)

El-Or and Aran (1995) 'Giving Birth'; Tamar Rappaport, A. Penso and Y. Garb (1994) "Contribution to the Collective by Religious Zionist Adolescent Girls', in British journal of Sociology of Education, vol. 15, pp. 375-88. (١٩)

Tamar El-Or (1994) Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and Their World, Boulder, Colo. and London, Lynne Rienner Publishers. (٢٠)

Jo Oppenheimer (1991) 'The Pressure to Be Heterosexual', in Swirski and Safir (eds) Calling the Equality Bluff, pp. 108-14. (٢١)

Manar Hasan (1994) 'Murder of Women for "Family Honour" in Palestinian Society and the Factors Promoting its Continuation in the State of Israel', MA dissertation. Gender and Ethnic Studies, University of Greenwich, England; Hanna Herzog (1999) "A Space of Their Own: Social-Civil Discourses among Palestinian Israeli women in Peace Organizations', in Social Politics: International Studies of Gender, State and Society, vol. 6, pp. 344-69; Nadera Shalhoub-Kevorkian (1997) 'Wife Abuse: A Method of Social Control', in Israel Social Science Research, vol. 12, pp. 59-72. (٢٢)

For example, Henriette Dahan-Kalev (1997) 'The Oppression of Women by Other Women: Relations and Struggle between Mizrahi and Ashkenazi Women in Israel', in Israel Social Science Research, vol. 12, pp. 31-44; Ayala Emmett (1996) Our Sisters' Promised Land: Women, Politics, and Israeli-Palestinian Coexistence, Ann Arbor, University of Michigan Press. (٢٣)

Nabila Espanioly (1994) 'Palestinian Women in Israel: Identity in Light of Occupation', in T. Mayor (ed.) Women and the Israeli Occupation-The Politics of Change, London and New York, Routledge, pp. 106-20; Vicki Shiran (1991) 'Feminist Identity'. (٢٤)

El-Or and Aran (1992) 'Giving Birth'. (٢٥)

Helman and Rappaport (1997) 'Women in Black' (٢٦)

Emmett (1996) Our Sisters' Promised Land. (٢٧)

El-Or (1994) Educated and Ignorant. (٢٨)

Tamar El-Or (1998) New Pessach: Literary Identity of Young Religious Zionist (٢٩)
Women, Tel Aviv, Am Oved [Hebrew].

Theory and Criticism - An Israeli Forum (1996) vol. 8 [Hebrew]. (٣٠)

See, for example, Theory and Society (1995) vol. 7 [Hebrew]. (٣١)

Silberstein, Post Zionism Debates. (٣٢)

Ibid., p. 7. (٣٣)

For example, Ella Shohat (1988) 'Sephardim in Israel: Zionism from the (٣٤)
Standpoint of Its Jewish Victims', in Social Text, vol. 19-20, pp. 1-34.

Israel Social Science Research (1997). (٣٥)

Dafna Izraeli, Ariela Friedman, Henriette Dahan-Kalev, Sylvie Fogiel-Bijoui, (٣٦)
Hanna Herzog, Manar Hasan and Hannah Naveh (1999) Sex, Gender, Politics-Women in Israel, Tel Aviv, Hakibbutz Hameuchad (Hebrew).

Swirski and Safir (eds) (1991) Calling the Equality Bluff. (٣٧)

Hanna Herzog (ed.) (2000) 'Knowledge, Power and Feminist Polities', in Fifty (٣٨)
Years -Society in Reflection, Tel Aviv, Ramot (Hebrew).

الفصل السابع

"أنت لست مغربية لأنك جميلة جدًا !!"

هنرييت دهان – كاليف Henriette Dahan-Kalev

أنت غير مغربية لأنك جميلة جدا(*)، كبرت وأنا أسمع هذه الجملة منذ جئت مع والدى من المغرب إلى إسرائيل فى عام ١٩٤٩ وأقمنا فى معسكر المهاجرين "شعار آليا" Sha'ar Aliyah ثم إلى معسكر آخر للترحيل اسمه "بارديس شانا" Pardes Chana . فقد سمعت هذه الجملة من ممرضة بيضاء ترتدى زيًا أبيض جاءت إلى خيمتنا فى معسكر المهاجرين لتشرح لوالدتى طريقة تربيتى أنا وشقيقى وشقيقى الصغير الذى ولد فى هذه الخيمة، وكان حديث المرضة عن تربية الأطفال وكأنه شىء من اختراع الصهاينة وحدهم، وكانت المعلمة اليهودية الألمانية ذات الشعر الفضى الطويل فى روضة الأطفال قد استخدمت أيضًا الجملة نفسها، ثم قامت بتغيير اسمى – هنرييت – وأعطتنى اسم "أوفا" Ahuva ذلك الاسم المرعب بالنسبة لى أو للأطفال الآخرين.

ظللت أسمع هذه الجملة من الجيران وأطفالهم طوال مرحلة المراهقة حيث كانت ملامحى تثير انتباه كل من ألتقى بهم لأول مرة، ولكن الأمر اختلف مع بلوغى مرحلة النضج وحيث أخذت التجاعيد تتسرب إلى وجهى حلت جملة أخرى محل السابقة وهى "إنك حقيقة لا تشبهينها" [أى صورتها عندما كنت طفلة] . والواقع أن مظهرى

(*) هذه الورقة فى الأصل عبارة عن محاضرة ألقيتها بالعبرية منذ وقت طويل، وترجمتها "راشيل جونز" إلى الإنجليزية وراجعها "حاييم مارانتز" Haim Marantz بعد أن أدخل ملاحظات عديدة قدمها "ناتان أريدان" Natan Arida وأتوجه بالشكر هنا إلى "حاييم مارانتز" على إقناعه لى بنشرها.

غير المغربي- حسب هذا الزعم - ساعدني أكثر من مرة على أن أتحول إلى كائن غير مرئي يستطيع أن يرى الآخرين بينما هم لا يقدرون على التعرف علي. وما زلت أسمع آراء المغاربة تدور بين الآخرين ممن اختلطت بهم بحيث ساعد ذلك طوال سنوات حياتي على تعلم الكثير من القضايا الاستيعاب والاستبعاد والسادة ومن هم في أدنى السلم في المجتمع الإسرائيلي منذ عقد الخمسينات من القرن العشرين حتى اليوم.

ومنذ بلوغي العام الرابع، ولَّدت هذه الجملة لدي مشاعر غامضة ومشوشة ومنها الإحساس بوجود تناقض بين اللون الأزرق لعيني وتكويني الجسدي النحيف نسبيًا والأصول المغربية التي انحدرت منها، وأدركت مؤخرًا فقط أن هذه المشاعر شكلت الجانب الواعي من دائرة اللاوعي وشعرت أنني محظوظة جدًا بأنني لا أبدو مغربية. ولكني أدركت كطفلة ومبكرًا أن هناك صراعًا واضحًا بين القيم الجمالية وكوني مغربية، إذ تمثلت هذه الخبرة عندما شكت والدتي إلى المعلمة من عداوة الأطفال الآخرين تجاهي في الفصل، ولكن المعلمة ردت مشبهة والدتي ببائع مغربي متجول رث وأنه لا مكان في المدرسة "لمثل هذه السوقية والتخلف"!!، لقد تجاهلت المعلمة فحوى الشكوى تمامًا. وقام والدي بنقلي إلى مدرسة "أفضل" في بلدة "حولون"Holon والتي سميت على اسم المفكر الصهيوني الكبير "موسى هيس" والذي كان يطمح إلى استيعاب أطفاله في المجتمع بسرعة وكفاءة. و كانت هذه المدرسة أفضل لأن غالبية تلاميذها من أبناء المهاجرين القدامى (الذي يطلق عليهم "الرواد") ومعظمهم من الأشكناز (من أصل أوروبي). وقد شارك معظم التلاميذ في برامج تنمية المهارات خارج المقررات الدراسية مثل الباليه والعزف على البيانو والكمان، وكان من بينهم أبناء فنانين وساسة، ومن جانب آخر قمت برحلة خاصة إلى منطقة الرمال الجافة المحيطة ببلدة "حولون". وقد استفدت كثيرًا من هذه الجولة، لكن والدي نصحني بأن قراءة كتاب أفضل كثيرًا من إضاعة الوقت بين الرمال.

كنت قد أحسست في هذه المرحلة من حياتي بشعور عميق بالاغتراب دار أساسًا حول التناقض بين ما كنت أعرفه عن نفسي وما كان الناس يطلبون مني أن أفعله، فكوني لا أبدو مغربية جعلني محظوظة، بل كنت محظوظة جدا لأنني أشبه اليهود

الأشكناز، ومن ثم وجدت نفسى أسيرة بين ما كنت عليه فعلاً كفتاة مغربية وما أراد الناس أن أكون عليه، مما جعلنى أعانى من تمزق واضح بين الجيد والفاسد والذى جاء أساسًا من التصورات التى تُفرض على الناس بناء على المكان الذى هاجروا منه.

وعندما بلغت العاشرة رحل والدى من جديد إلى القدس (بسبب ترقيته فى العمل) وقد منحنى ذلك الفرصة لفتح صفحة جديدة فى حياتى، فقد أخبرت أصدقائى الجدد فى القدس أننى ولدت فى فرنسا، وحتى أكون مقنعة أقلعت عن استخدام الحروف المميزة فى لغتى العربية مثل الخاء والعين ودربت نفسى على استيعاب النطق الأشكنازى لنفس الحرفين، ولم أقم بدعوة أصدقائى إلى المنزل لأننى لم أكن أستطيع تحمل المجازفة الناجمة عن اكتشافهم كذبى ولخوفى من أن يسمع هؤلاء إذا دعوتهم لزيارتى فى المنزل – أمى وهى تتحدث اللغة العربية، بل إننى أقنعتها تمامًا بتشكيل وحماية هذه الطفلة التى أردت أن أكون هى – الطفلة الفرنسية وحيث آمنت بأنها هى التى يتصورها الآخرون. وبسرعة أخذت تصدق حكاياتى الخداعة وشيئًا فشيئًا شكلت الهوية التى أرغبها لنفسى، كما أعطيت والدى قليلاً من المعلومات عن التاريخ والثقافة واللغة الفرنسية، وكان أبواى قد اكتسبا بعض المعلومات عن بعض الأمور باللغة الفرنسية عندما تعلما هذه اللغة فى مدرسة "الأليانس الفرنسية الإسرائيلية" **Alliance** عندما كنا فى المغرب. وكنت قد سمعت منهما لأول مرة عن إميل زولا وهوجو وقصة البؤساء وعن روسو والثورة الفرنسية ونابليون ومعاركه وعن الجنرال ليوطى [الحاكم العسكرى الفرنسى للمغرب إبان الاحتلال]، وكانت أمى تحكى لى عن التاريخ الفرنسى قبل أن أبدأ دراستى بفترة طويلة لمقررات التاريخ العام فى المدرسة. لقد رسخت كل ذلك فى وعى عندما كنت أشكل ذاتى، بل أضفت مكانتى بين الأطفال فى الفصل الدراسى، فعلى سبيل المثال كنت أزعم أننى التحقت بمقررات عن الفنون الجميلة بعد انتهاء الدراسة وفيما بعد أضفت على ذلك أننى أدرس الرقص، والواقع أن الناس صدقوا ما أقول لأننى كنت أمتلك بالفعل موهبة فطرية عن هذه المجالات حتى إننى اجتزت الاختبارات التى تعرضت لها عندما طلبوا منى إبان دروس تدريبية شبابية أن أؤدى نموذجًا على ذلك وهو ما قمت به فعلاً، واكتشفت فيما بعد أن ذلك كان يعتبر بمثابة اختبار لسرعة الأداء الفنى وقد اجتزته بكفاءة.

وازدادت الفجوة التى عانيت منها كطفلة فى المنزل وفى المدرسة وتطورت خبراتى وصرت أكثر انخراطاً فى المجتمع، ولكن ذلك لم يكن سهلاً، كما زودت عالمى الخاص بأفكار خيالية ناعمة وحالمة وسعيدة. وكنت راضية عن نفسى عندما تفاخرت أمام معلمتى فى المدرسة الثانوية باختيارى للمشاركة فى المسرح القومى الإسرائيلى The habima Youth ، ولم يكن ذلك صحيحًا بل أضفت أن ذلك المسرح كان يشجع الممثلين الشباب الموهوبين. ومن الملفت للنظر أن المعلمة صدقتنى وسمحت لى بمغادرة الفصل مبكراً كل ثلاثاء. وكان من الواضح أن الثقافة الأشكنازية والغربية وراء ما قمت به سواء كنت واعية بذلك أم لا، فما قمت به لم يمثل مشكلة لأصدقائى وكان مجرد انتفاع من تصويرى عن نفسى.

هل شكل ذلك منفعة فحسب؟ ولمن؟ لنفسى؟ وماذا كانت عليه ذاتى؟ هل كانت البنت المتخيلة؟ فقد كرهت ما كنت عليه كمغربية وحاولت الخروج من هذه الشخصية المهاجرة غير الفرنسية التى لم تشترك فى برامج تنمية المهارات خارج المقرر الدراسى مثل الأطفال الآخرين والذين لم يفعلوا شيئًا بخلاف الواجب المدرسى. وفى المدرسة كان على أن أقرأ وأتذكر كتبًا عديدة عنى وعن أجدادى فى "الشتتل" [قرى سكنها اليهود فى بولندا] وعن "أسرة المقاتلين" الذين أبلوا بلاءً حسنًا دفاعا عن القدس المحاضرة، وعمن شاركوا فى بناء أسوار وأبراج الكيبوتز الجديد **Choma U Migdal** وقد بحثت ولكن من دون جدوى عن ذاتى الحقيقية وعن أبى فى مثل هذه الكتب، وكان أن توقفت عن الدراسة وصرت أكثر اهتماماً باكتساب شخصية تلك البنت الفرنسية المتخيلة، لأن الكتب المدرسية الإلزامية حول الأدب والتاريخ الإسرائيلى رسخت لدينا شخصية البنت الأوروبية الذكية ودعمت إيمانى بأن الفتاة الأخرى الحقيقية – المغربية – لا تستحق أن توجد.

أما الشىء الذى اكتشفته مؤخراً عن شخصيتى الحقيقية فكان يصفنى بأننى من يهود المزراحى [الشرقيين]، وهو تعبير يستخدم فى إسرائيل للإشارة إلى اليهود غير الغربيين من ذوى الأصول الأفريقية أو الآسيوية كانت تصفنى هذه الكتب بأننى قذرة

وفقيرة وأعانى من أمراض معدية وغير مؤهلة من الناحية الروحية وأفتقر إلى الطاقة الأخلاقية، كما تصفنى بالجهل والعنف والكسل[١].

وكان أبواى يوصمون، فى أفضل الأحوال، بأنهم أناس سقطوا فى غيبوبة تاريخية"[٢]، وتم وصمنا – فى أسوأ الحالات – بأننا حملنا معنا ثقافة "اليشوف البائدة" والتى تسبب عقدة الدونية بما يدفع أصحابها إلى الانتماء إلى قبائل وتجمعات اثنية مفككة Edot غير مرغوبة[٣] [فى المجتمع الإسرائيلى]، ومنذ ذلك الحين صرت أكثر اقتناعًا بتبرير حاجتى للخروج من شخصية تلك البنت المكروهة التى تصفها الكتب التاريخية بالسوء، ومن كان يرغب فى أن تظل بدائيًا وقذرًا فى كل مكان؟

وقعت عيناى على كتاب أطفال بعنوان "رومية، الخادمة الصغيرة"[٤] Rumlah, The little Nanny والذى نال مؤلفه "ليفين كيبنس Levin Kipnis جائزة إسرائيل عن سيرته الذاتية ودوره الهام فى أدب الأطفال. يحكى الكتاب قصة فتاة يمنية عمرها ١٢ عامًا "مهاجرة تعانى القذارة والجوع"[٥] نقلها والدها إلى بيت للمستوطنين القدامى حيث كان يرغب فى أن تعمل خادمة ابن مستوطن. وفى منزل المستوطن تغيرت "الخادمة" كثيراً، فقد بدّلوا اسمها إلى آخر أكثر قربًا من اللغة العبرية ليصبح "موريا" Moriah ثم اعتنوا بنظافتها وتمشيط شعرها، ويخبرنا "كيبنس" أن أصحاب المنزل الجديد اعتقدوا بأنها سوف تصبح كائنًا بشريًا حقيقيًا فى وقت قصير، ومستعدًا لتعلم بعض الأمور. وكان المستوطنون القدامى يعتبرون أن "رومية"تحظى بميزتين هامتين، إذ لم يطلب والدها مالاً كثيرا فى مقابل عمل ابنته، وأنها – من وجهة أخرى – تبدو أفضل من أية فتاة اشكنازية لأنها تأكل قليلاً وتعمل كثيراً، وقد أخبرت السيدة التى باعت الفتاة إلى أم الطفل أن كان كل ما تطلبه "رومية" هو عصا وحزام"بحيث لا يستطيع الفرد أن يوجهها لمكان آخر"[٦].

عثرت على هذا الكتاب عام ١٩٩١ إبان انعقاد معرض الكتاب القومى فى القدس وأنا أبحث عن كتب أدب الأطفال لنجلى، وعندما وضعت الكتاب بين يدى تملكتنى مشاعر الاغتراب والاستياء وكراهية الذات التى عانيت منها والتى تفاقمت طوال طفولتى والتى تسببت فيها المعارف التى اكتسبتها من جانب البيئة الاجتماعية والتعليمية

المحيطة بى. وكانت قراءتى لهذا الأدب قد جعلتنى أصدق كل كلمة أقرؤها، مثال ذلك أن المزراحى قوم متخلفون وأغبياء وبدائيون ما اضطرنى لاختيار البديل الاشكنازى، إذ كان ينبغى أن أضفى الطابع الاشكنازى على نفسى (أى أصبح "بيضاء")، وهذا ما فرض على أن أشيد شخصية أو هوية عصرية وتقدمية وذكية وتدمير الجذور أو الهوية التى اكتسبتها من والدى، بمعنى رفض أى شىء يتعلق بهما : التاريخ والقيم وأنواع الحب والكراهية والألعاب والآلام.

وقد نجحت عملية اكتسابى للطابع الأشكنازى، فقد عرفت الكثير عن موسيقى "ستوكهاوسن" **Stockhausen** الطليعية وكذلك الغناء الأشكنازى **Cappela** ، كما تعرفت كثيراً على موسيقى موتسارت وحياته قبل ظهور فيلم آماديوس **Amadeus** الذى يعرض سيرته بوقت طويل، واستطعت تمييز كثير من مقطوعاته بترتيب ظهورها، كما تعرفت على بطولات ويمبلدون للتنس وتمكنت من الإجابة على معظم الأسئلة التى كان تقدمها مسابقة إذاعة "شمويل روزين" **Shmuel Rosen** ، وتمكنت أيضًا من حل الكلمات المتقاطعة فى جريدة هآرتس بسهولة. وكان أبى فخوراً بى، وعرفت كذلك حكايات الفلكلور الشعبى الإسرائيلى **Yalkut Hakazavim** ، بل أصبحت خبيرة فى رواية إحدى هذه الحكايات وتسمى **Chizbat** وكأننى سمعتها من جدتى لأمى. فمن كانوا يعرفون هذه الحكايات يفترض أنهم ينتمون إلى عائلات الرواد والمحاربين الذين عاشوا فى إسرائيل لسنوات عديدة. وقد بذلت الكثير من الجهد لاكتساب هذه المعرفة وإستثمرت فيها كل طاقاتى، لكننى قمت بذلك وكأننى لص فى الخفاء. وكنت أحملق بعمق فيما يأكله الأطفال الآخرون وكيف كانوا يلعبون ويلبسون، وأطلت السمع لمناقشاتهم حول دروس آلة التشيللو وحول الغرف القذرة والعقاب الذى تلقوه من أمهاتهم. وزرت بالفعل منازلهم وأوليت اهتمامًا كبيراً لأثاث الغرف وشاهدت أجهزة المذياع الصغيرة عندهم وكيف يستمعون إلى المحطات التى تبث مسرحيات من المستوى الثقافى الرفيع **Hamasach Oleh** . كنت أطمح لأن أكون مثلهم، أتحدث مثلهم وأن يقبلونى كواحدة منهم، ولم يكن يوجد فى شخصيتى الحقيقية أى شىء مناسب للتعامل معهم، مما جعلنى أركز على تقليد المظهر والنظرة وعلى تهذيب الملبس. ولكننى أخفقت فيما نجحوا هم فيه بشأن اكتساب

"الشيء الحقيقى" [الثقافة الأشكنازية]، وأخبرت المعلمة والدتى "أنها يمكن أن تنجز وتنجح إذا ما صممت على ذلك "وحرصت أمى على تكرار ذلك على مسامعى. كنت أرغب فعلاً فى النجاح بالبيئة المحيطة بى. وعندما فشلت فى إنجاز الشهادة المطلوبة ألحقنى والدى بالمدرسة الفنية حتى أصبح طباخة ماهرة، لكننى طردت منها هى الأخرى. لقد كنت فاشلة بالنسبة لى شخصياً وبالنسبة لهم، وعندما التحقت بعد ذلك بالجيش كواحد من أجهزة بوتقة الصهر/الاندماج فى إسرائيل، فشلت أيضًا فى الدراسة. لقد وجدت نفسى محبوسة فى عالم ضيق ملىء بشذرات متناثرة وشخصيات متعددة فى نفسى مثل غرفة مملوءة بالمرايا، وكان منها شخصية الإسرائيلية الأسطورية والمغربية المنبوذة والفتاة الفرنسية المتخيلة. أجهدت نفسى فى متابعة هذا النوع من المعرفة ولكن من دون حماس روحى، واكتشفت أن كلا من "كيبنس" و"شمويلى" Shmuley كانا "مجرد" معلمين وأن الأسس التى اعتمدا عليها فى كتابهما استعاراها من القادة الثقافيين لجيلهما لم يكن فشلى سوى نتاج لمقررات دراسية تنظر إلىَّ كمتخلفة، وهذه المقررات ترسخت داخل الأبراج العاجية للجامعة العبرية بالقدس، حيث كانت النخبة الثقافية هى التى صممت نظم البحث فى المجتمع الإسرائيلى وهذه النخبة أيضًا هى التى رسمت صورة للإسرائيلى المرغوب فيه، تلك الصورة التى تتماشى مع الملامح التى وضعتها أيديولوجيا الحركة الصهيونية العمالية. وأدركت مؤخراً أن تصوراتى عن المرغوب والمكروه تأسست على تلك القواعد "العلمية".

لقد فحصنى هؤلاء الفلاسفة ودققوا فىَّ كموضوع علمى – كفأر تجارب – واعتبروا ما يلى بمثابة أمر مسلم به :

"لقد وصلنا إلى نتائج عن هؤلاء الشباب عبر فحص منتظم دلت على تخلف فى التنمية الثقافية، فقد برهنت الاختبارات المكتوبة المتعددة على مثل هذا التخلف والتى أجريت بين عام إلى عامين، وكان ذلك واضحًا عند المقارنة مع شباب من السن نفسه فى أوروبا. هل نفسر ذلك كنوع من الدونية الطبيعية/البيولوجية ونعتبرها مثالاً على نقص القدرات الثقافية وموانع ممارسة نشاط نفسى فسيولوجى؟"

هذا هو ما كتبه عنى بالفعل كل من "كارل فيورشتاين" Feurstein و"م. ريشيل"Richel فى كتابهما بعنوان "أطفال الملة : التخلف الثقافى بين الأطفال المغاربة ودلالته التعليمية"(٧) The children and its meaning in education وحاول هؤلاء الفلاسفة تقديم نصيحة عملية للمدرسين الذين يضطلعون بمهمة إعاقة تعليمى أنا وشقيقى وشقيقتى، وتعهدوا بالتخلص من الخصائص الاجتماعية والثقافية التى تسببت فى "تشوه نموى"(٨).

اكتشفت أيضًا أن المؤلفين لم يصمما على أننى متخلفة فقط، بل وأضافا أننى أفتقد لحب الاستطلاع، والأدهى من ذلك أنه لا يوجد أحد حولى بقادر على تنمية حب الاستطلاع عندى : فأنا لا أهتم بالملاحظة وغير قادرة على التمييز بين الحقيقة والخيال والشىء الطبيعى وذلك الذى يتجاوز الطبيعة(٩). ولم يملوا من سؤالى عما إذا كنت أعيش فى عالم خيالى من اختيارى الخاص، لقد قرروا ببساطة أننى لم أستطع عمل شىء آخر. لقد تسللوا إلى تلافيف وعيى.

صمم "فيورشتاين" وريشيل على توجيه نصائح محددة إلى أساتذتى بدون استشارتى، وكان مفادها ضرورة أن يقلعوا عن ازدراء معتقداتى حتى لو كانت خرافية، ولكن أساتذتى رفضوا ذلك بحجة عدم قدرتى على فهم الأفكار المجردة(١٠). هذا فضلاً عن وجود "مشكلة دينية"مضمرة تسببت فى سوء علاقتى بشخصية والدى(١١). بل إن أساتذتى حذرونا بشدة من مغبة تواجدى وسط الأطفال بسبب صرامة أخلاقياتى بشأن ممارسة الجنس والتى تعود إلى نمط تربيتى شمال الأفريقى، وأصروا على عرضى على طبيب نفسى متخصص.

على النقيض من "فيورشتاين"، انشغل "كارل فرانكنشتاين" Frankenstein بما ينبغى عمله لتغيير الشخصية العرقية لوالدى(١٢)، ولأن الشخصية العرقية كانت متأصلة فى اللاوعى عند والدى ووالدتى، أكد "فرانكنشتاين" على استحالة تغييرها عن طريق التوجيه المتعمد(١٣)، ذلك أن التوجيه غير المتعمد هو وحده فقط الكفيل "بتغيير شخصيتهما العرقية"(١٤) ومن ثم كان على أنا ووالدتى أن نواجه بقوة طبيعتنا العرقية"(١٥). وقد صدقنا جميعا ما قاله "فرانكنشتاين"، وتصديت فعلاً وأنا بعد فى السادسة لهويتى العرقية سواء على المستوى الفردى أو على المستوى الجمعى كما أشار علينا(١٦).

وهكذا قمت بابتداع شخصية البنت الفرنسية من خلال شذرات المعلومات التى حصلت عليها من أمى لأن فرص هذه الفتاة فى نيل قبول وطنى الجديد لى - كما نصح "فرانكنشتاين" - كانت أكبر. وقد تشكل عالمى الخاص تبعًا لمعاييره ولكن دون جدوى، لأن فرانكنشتاين نفسه تناقض مع توصياته عندما تشكك فى قدرتى على التغير، وكان يؤمن مثل "فيورشتاين" و"ريشيل" بنقص كفاءتى فى الذكاء والقدرة على التفكير المجرد. وهكذا كنت فاقدة القدرة على التفكير السببى [أى الذى يربط بين الأحداث ويضع لها سببًا]، وعلى إدراك ما يحدث فى العالم وعلى التمييز بين الأساسى وغير الأساسى، وعلى ربط المواقف التى تقتضى أسبابًا وقواعد شاملة وافتقادى لمعرفة أصل الأشياء والقدرة على استيعاب الظروف المستجدة التى تتطلب ملاحظة سريعة لما هو عام مشترك وما هو مختلف[١٧]. وفى دراسته بعنوان "مفهوم البدائية /التخلف" قام "فرانكشتاين" بتحليل الأنواع المختلفة من التخلف كما يفسرها هو، سواء عند الطفل أو ما يتعلق بضعف الإدراك الذاتى[١٨]. وكانت كل تلك الأمور "تشكل مجرد مقدمة عن موضوعنا الرئيسى ألا وهو تحليل العقلية المتخلفة ليهود المزراحى الذين جاءوا إلينا من مناطق متأخرة ثقافيًا[١٩] "وقد ذكرنا أن الشخص المتخلف يفتقد إلى الذات نفسها وأن عالمه يقع خارج دائرته الشخصية" وأضاف قائلاً إن هذا العالم يدل على تخلف واضح يتجلى فى "ذات ضخمة (نرجسية).. وأنا ضيقة الأفق تعجز عن إدراك القيم التى تتجاوز الفرد"[٢٠]. وقد علمت من أساتذتى الذين تشربوا كتاباته بشراهة أننى أفتقد أى محتوى وظيفى (أيًا كان معنى ذلك)، وقد زعم أيضًا أننى عاجزة عن التمييز التجريدى "للآخر" باعتباره يمتلك ذاتا خاصة به أو بها"[٢١]!!. كان كل ما يتعلق بى كإنسان لا يثير اهتمام "فرانكنشتاين" أو زملائه الذين ركزوا فقط على المشهد الأكبر أو "مصير شعب إسرائيل"، وقد أثارت آراء "فرانكنشتاين" غيرة "عكيفا أرنست" أحد أعضاء هذه المجموعة من علماء النفس والذى نحت مصطلح "التخلف أو البدائية" فى كتاب له[٢٢]، ومنذ ذلك الحين ابتعد الجدل عن الواقع وصار مدرسيًا بالكامل. وقد تحولنا أنا ووالداى إلى كائنات مجردة فى مثل هذا الخطاب النفسى حيث نظر إلينا كقطيع من سلالة الخنازير يجب اختبار صحة الرأى السائد عليها. وقد تسابق أعضاء هذه المجموعة على إطلاق

كل الصفات الدونية علينا، وهو ما يعلق عليه "عكيفا" بقوله "يدعو التحليل المتمركز حول الأنثربولوجيا [الذى يعتبر البشر مجرد أعراق وسلالات ورثت صفات معينة] (والذى يتعارض مع الوضعيات الدينية والاجتماعية والقومية) إلى الحذر الشديد والتروى عند التعامل مع التغيرات التى تحدث بالفعل فى أنماط حياة هؤلاء المهاجرين (أى نمط حياتى أنا ووالدى)(٢٣). ويضيف "لقد اكتشفنا نوعين من البشر المستوعِبون والمستوعَبون، الموجهون والموجهين والبشر المتقدمون ثقافيا والآخرون الأكثر تخلفًا"(٢٤). لقد أثار هذا غضب "ناثان روتنشترايخ" Rotenstreich – أحد أعضاء النادى النفسى، بحيث ذكر أن ثمة مشكلة منهجية أساسية تتعلق بهذه القضية، فإلى أى حد يمكن أن نسمح لأنفسنا برسم خط فاصل بين هذين النوعين المتعارضين [أى المصطلحين المستخدمين فى الجملة السابقة]"(٢٥). والواقع أن كلمات "روتنشترايخ" لم تذهب سدى، فقد تركت تأثيراً فى شخصيات قيادية مثل دافيد بن جوريون الذى اهتدى إلى ضرورة تأسيس وحدة المجتمع الإسرائيلى على مفاهيم مشتركة عامة بشأن الأهداف الجماعية ووسائل عامة لتحقيقها، وقد طرح روتنشترايخ" سؤالاً بليغا :

"هل يوجد أمل فى إنجاز تلك الوحدة فى ضوء خلفية الواقع الحالى للمستوطنين القدامى؟ الحقيقة أن هناك ضرورة العودة إلى الأسس الأصلية [أى التى وضعتها الصهيونية] من أجل الاندماج فى أسلوب الحياة الذى قام عليه المجتمع الإسرائيلى"(٢٦).

من أكون أنا حتى أشكك فى مثل هذه الحقائق؟ فالواقع أننى كمغربية غير موجودة، فى حين ترسخت مثل هذه الأفكار الخرافية والتى روجها أعضاء النخبة الثقافية للمجتمع. كيف يمكن لىَ أن أكذّب مثل هؤلاء الفلاسفة الذين يعرفون ما يتحدثون عنه؟ لقد تكيفت مع الوضع. ومع مرور السنين أدركت أن مثل هذا الخطاب كرس كنظام شامل للاستبعاد بحيث يلفظ أمثالنا ممن أخفقوا فى اجتياز اختبار تشرب الثقافة والحياة الأشكنازية، وكان قد تدعم من مساندة السلطات الفلسفية والأدبية والعرقية والتعليمية له. ومن الملاحظ أن هذا الخطاب استهوى المفكرين اللاحقين الذين أغنوا أسطورة التخلف فى مواجهة الحداثة، لقد كنت أراقبهم وأنا مذهولة وهم ينفخون النار فى مثل هذا الخطاب وحاولت بكل ما أستطيع تدوين الأفكار المعادية للمنطق التى يعدونها لى.

لقد تأسست قاعدة صلبة مكنت بن جوريون من ترسيخ وصفه لى بأننى غير لائقة أخلاقياً بناء على الجهود التى بذلها جيل المفكرين من الرواد لتكريس مواقفهم وتدوينها سواء فى محاضرات عامة أو مؤتمرات أو فى كتب أو فى دوريات، كما أن النظام التعليمى الذى التحقت به وشقيقتى وشقيقى تأسس بالكامل على مثل هذه الأحكام، ولم يختلف فى ذلك كثيراً عن الوضع المسيطر لعلم الاجتماع الإسرائيلى الذى كان يخدم منذ بدايته السلطات الإسرائيلية بغرض استيعاب الأعداد الغفيرة من اليهود "الشرقيين"[٢٧]. ومن هنا فقد أسهم التقارب الإيديولوجى والعاطفى بين مؤسسى علم الاجتماع الإسرائيلى والمشروع الصهيونى فى زيادة غموض التمييز الواجب بين الأكاديمى والسياسى[٢٨] حيث خلق الإيمان الصهيونى المتعجرف توافقًا عاطفيًا ومفاهيميًا عامًا فى بنية الدولة وما لحقها من تدعيم بين الساسة وعلماء الاجتماع، حتى فى حالات الاختلاف الأيديولوجى.

لقد كرّس "إيزنشتاد" **Eisenstadt** التمييز بين الرواد والمهاجرين **Olim** فى كل بحوثه. فعلى سبيل المثال لم يكن لوالدى اللذين وصلا بعد إقامة الدولة أن يعتبرا من الرواد حسب تعريف "أيزنشتاد" لأنهما يفتقران إلى هوية قوية من وجهة نظره لأنهم ليسا علمانيين أو عصريين بما فيه الكفاية، إنهما مناقضان للرواد بل إنهما يشكلان خطراً على المشروع الصهيونى بسبب كونهما متدينين تقليديين[٢٩]. وعلى حد زعمه كان والدى غير قادرين على تغيير نوع العمل الخاص بهما أو تغيير أساليب حياتهما الاجتماعية والثقافية[٣٠]، وقد قام أبى الذى عمل كمصرفى بارز فى المغرب بتغيير "نمط عمله" وذهب للعمل فى مصنع أسمنت وفى قطف الليمون لعدة سنوات، ومع ذلك ظل غير لائق تماما للاندماج تبعًا لأفكار"ايزنشتاد". لقد كان على والدى أن يجتاز شيئًا ما "ميتافيزيقياً" أطلق عليه"أيزنشتاد" "التخلص من التنشئة الأولى" التى جاء بها لإسرائيل وأن يتعرض لعملية"إعادة التنشئة من جديد"[٣١]. ومثل هذه العملية ترتبط عند "أيزنشتاد" بقدرة جماعات المهاجرين على اكتساب قيم واتجاهات اجتماعية جديدة كى يتغيروا تدريجياً[٣٢]. وهكذا تحمل والدىّ مسئولية الفشل على عاتقه.

كان والدى غير متعلم حسب زعم "إيزنشتاد" رغم خبرته المهنية فى العمل المصرفى ورغم أن أمى تعلمت فى مدرسة "الأليانس" الإسرائيلية فى المغرب، فقد اعتُبرت "مثالاً على الجهل المتفشى وسط المهاجرين المزراحى". مع أن الحقيقة أنهما تشربا الثقافة الغربية فى مدينة الدار البيضاء إبان الاحتلال الفرنسى اللذين تلقياه من دون قيمة لديه. لقد عزا إيزنشتاد فشل أبى وأمى فى الاندماج إلى عدم النضج الذى يتمثل فى استعدادهما للتمتع بمزايا المواطنة الإسرائيلية واستخدامها لأسلوب"ترقية الحراك فى العمل"(٣٣). وترتب على ذلك أن عملت والدتى خادمة فى منزل الأشكنازى "إسحاق بن زفى" (ثانى رئيس لإسرائيل)، ولكنها طردت بعد يومين فقط لأنها مغربية وليست يمنية! وفى منزل آخر اكتشفت أن أصحابه لا يحافظون على تقاليد الطعام اليهودية نفسها Kashrut . وعبرت عن صدمتها قائلة "إن هؤلاء ليسوا يهودا" !، وهذا ما جعلها تدرك ذلك الصدع العميق الذى يفصلها عن أرض إسرائيل، فلم يكن ذلك هو المجتمع الذى رغبت أن تندمج فيه. وعلى العكس من والدى، اختارت أمى أن تفشل فى مسألة الاندماج الاجتماعى، أما أنا فقد عانيت من هذا الصدع حينما اخترت الجانب الناجح والثرى والقوى أو الفائز أى أن أتشرب الاشكنازية، وكان الثمن أن شعرت بالاغتراب عن نفسى وعن هويتى ناهيك عن الشعور بالمرارة لعجز والدىّ عن الانخراط فى هذه العملية.

لم تخرج قصة استيعابنا فى المجتمع عن كونها مجرد تحليل عام ينطبق على غيرنا فى إطار الثنائية التى صاغها "ايزنشتاد" بين الرواد والمهاجرين، فهناك مجموعتان وهناك عالمان أولهما إيجابى والثانى خطر على الأول. وكان "ايزنشتاد" يرى، وهو يقيّم سياسة الاستيعاب، أن الأخطاء المرتكبة فى حقنا هى ثمن معقول لابد أن يدفعه المجتمع الإسرائيلى كله ليتعلم الدرس(٣٤)، وصوّر الأمر وكأن المجتمع الإسرائيلى دفع ثمن هذا الدرس بالفعل، لكننى أنا التى دفعت الثمن فى الواقع وما زلت أدفعه، فلا هو ولا بن جوريون ولا عائلاتهما ولا إسحاق رابين "محرر القدس" ولا أعضاء الكنيست أمثال "ناعومى كازان" و "يائيل دايان" و" عامون روبنشتين" و "دان ميريدور".

وتعد أحداث الشغب فى وادى صليب لعام ١٩٥٩ نتيجة طبيعية لذلك التداخل المتنامى باطراد بين الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والأصل شرق الأوسطى، حيث بلغ القمع ذروته بما لم تتمكن النخبة الأشكنازية المسيّطرة من مواجهته. من هو يا ترى ذلك الشخص الذى عين على رأس اللجنة الحكومية التى شكلت لتقصى أسباب الشغب؟ إنه "شموئيل نوح إيزنشتاد" الذى لا يمثلنى ولا يمثل أبى ولا أمى على ما أعتقد.

ولم يشكل التفسير والتوصيف العلمى لكل نقائصنا – طبقًا للنظرية البنيوية الوظيفية – قاعدة السياسة الرسمية فحسب بل صاغ أيضًا محاور علم الاجتماع الإسرائيلى. وكانت أقسام التربية والخدمة الاجتماعية فى الجامعات الإسرائيلية قد أجرت كافة البحوث والتعريفات للتخلف وللفجوات الاجتماعية وللتجمعات المحرومة. وتم تقديم البرامج التعليمية التى تصوّرنا أنا ووالدى على هذا الأساس وتقدّمنا بهذه الصفة إلى أصدقائى الأشكناز، ذلك أن الطفل الرائد، الذى أثار حسدى، وصف بأنه "العبرانى القديم الذى تخلى فعلا عن مقومات حياة الشتات وجدد نفسه فى أرضه"(٣٦). تستمر الرواية بعد وصولنا أنا وأبى وأمى فى نعتنا بالأوصاف السلبية : فنحن نكره العمل اليدوى ونحن محافظون ونميل للعنف وكل ذلك يشكل تهديداً للصهيونية، وهذا يعنى مجدداً أن أسلوب حياتنا العربى اعتبر خطراً على المشروع الصهيونى وينبغى التخلص من هذا الأسلوب بكل الوسائل الممكنة. وصار من الواضح أن خبراتى الخاصة لن تعنى شيئًا لما أفعله أو لا أفعله، فأصدقائى من الأشكناز قرروا رفضى منذ البداية، وإذن فقد كان على أن أتشرب الاشكنازية التى ظلت تنخر فى عظمى حتى هذه اللحظة إلى درجة أن أكون أشكنازية فى تكوينى البدنى نفسه.

ومع بداية الألفية الجديدة سمعت الناس يتحدثون عن انتهاء التوتر بين الأشكناز والمزراحى ليحل محله الجينز والكوكاكولا وبقية الأمراض الثقافية التى جعلت حياتنا متأمركة. أخذت أناجى نفسى كطالبة من أصل يهودى عربى : "ها أنذا وصلت إلى الجامعة ولم أعد أعانى من التمييز، من هو ذلك الذى يستطيع ممارسة التمييز. إننى لم أعد أتعامل مع مشاكلى ومشاكل أهلى وحتى مشاكل أبى وأمى نفسيهما. كل ذلك لم يعد ملائمًا لى" لقد صرت فى قرارة نفسى أقول إننى أنا، وربما واحد أو اثنان غيرى، هو الذى يعكر

مزاج هذه الطالبة ويشكك فى التراضى الإسرائيلى رغم أنه، ومع قدوم قرن جديد، يتعاظم مع مرور الوقت الإحساس بوجود مشكلة عرقية فى إسرائيل ("بغض النظر عن تزايد الزواج المختلط"). ومنذ عدة سنوات كانت هناك فتاة من الجيل الثانى من اليهود الإيرانيين الإسرائيليين تصف نفسها بأنها "فرانك الجديد" Nouveau Frank (وفرانك هو اسم سيئ السمعة استخدم لوصف اليهود المغاربة)، فقد كتبت تقول :

"أى فتى أشكنازى طيب يعرف أنه من الأفضل الزواج "من واحدة منا" (أى الأشكنازية).. (ويعكس الفتى المزراحى المتحول للأشكنازية الذى يخلط الهزل بالجد)، ليس لدى سلسلة ذهبية (كعلامة مغربية مميزة) ولا أتحدث العربية لأنها دليل الحديث الفج، كما أن الملابس التى تحمل علامة بنيتون لدىَّ تعنى الطريق إلى الرقى!، لكن هذا الفتى إذا ما دقق للحظة فى الجانب الآخر لأية واحدة منا لكان وجهه أصيب بالشحوب"(٣٧).

ما هو المفترض أن يقوم به المزراحى المتحولون للاشكنازية؟ هل يرجعون للماضى؟ هل يحنون إلى ثقافتهم؟ وأية ثقافة؟ هل هى ثقافة الأكراد والمغرب؟ وهل هى ثقافة اليوم أم الأمس؟ إننى أتحدث اليديشية العبرية وأفكر تبعًا للأنماط الثقافية الأوروبية، وأستنشق الأيديولوجيا الصهيونية فى الشهيق، وأزفر [من الزفير] بنشيد شبه قومى من المدح الإلهى the rent song بحركات مرتبكة، كما أننى أعانى من مصطلحات الاندماج (أى إصلاح التعليم بهدف تحقيق مبادىء "بوتقة الصهر"). ومن هنا لا يزال كل ذلك ملائمًا لأن الغالبية العظمى من أدب الأطفال المتاح كتبه أناس من أصل أوروبى، فكما لاحظ "أدير كوهين" Adir Cohen – الباحث فى الأدب– أن هؤلاء هم المسئولون عن الصور النمطية التى تعبر عن الطفل العربى كوضيع ومتوحش وما يزال ملائمًا أيضًا لأن التلاميذ ما زالوا يدرسون النصوص المدرسية التى أنقل عنها هنا(٣٨). بل إننى أتعجب الآن مما إذا كان "فرانكنشتاين" نفسه لم يصل إلى حد التخلف وهو يقبل بى باعتبارى "آخر" ليس فقط بالمعنى السلبى بل وبكونى صاحبة ذات متخلفة. فلو قمت بإرسال "فيورشتاين" نفسه إلى تلال "تودرا" Tudra Dunes (قرية تقع فى جبال

الأطلس بالمغرب تتميز بصعوبة التضاريس والمناخ بما يجعل الحياة فى منتهى الصعوبة) بدون معرفة باللغة وبدون أية مهارة للتكيف مع نمط العيش هناك، هل سيظل متمسكا باختباراته الذهنية والبدنية فى موقف مثل ذلك؟ ماذا يعرف هؤلاء الباحثون عنى باعتبارى "آخر" ؟ لماذا يشترطون إجراء اختبارات علىّ بمثل هذا النوع من الأيديولوجيا النفسية؟ إننى أتساءل الآن كإنسانة صارت باحثة بعد أن كانت موضوعا للبحث.

تقترح "جاياترى شاكرافورتى سبيفاك" Gayatiri Chakravorty Spivak[٣٩] فى كتابها "نقد منطق ما بعد الاستعمار A Critique of Postcolonial Reason أن أقوم أنا بإعادة اختبار الخيال الفرويدى المبنى على عقدة أوديب والتى تشكلت شخصيتى تبعًا لها، وهو الخيال الذى سار على خطاه المعلمون والمدرسون الذين درسوا لى، إذ تذهب "سبيفاك" إلى أن النساء فى عصر ما بعد الاستعمار لا يجب بالضرورة أن يملكن خلفية أوروبية فى مواجهة الخلفية التقليدية. إنها تصوّرنى بأننى أسيرة بين عالمين، بينما أشعر أنا بأن قصتى هى قصة القهر أساسًا : قهر أوروبى تقليدى، وقهر استعمارى وقهر غربى إلى جانب قهر صهيونى، ففى داخل كل هؤلاء تقبع شخصية ممزقة ومضطربة تكافح على طريقة سيزيف وصخرته من أجل التحكم فى إدراكى وقيمى ومشاعرى وإرادتى، إننى مسجونة فى عالم من المرايا.

هى حالة ما زلت غير قادرة على فهم كنهها وقوتها، فلا هى حالة عودة للجذور ولا إعادة تأهيل أو إعادة تشكيل للشخصية أو الهوية، إنها كلمات تنطوى على شكوك ومخاطر عندما أسمعها، ومع ذلك هناك شىء واحد فقط واضح عندى سواء كنت واعية به أم لا وهو أننى ابنة طاحونة تعليمية وثقافية واقتصادية سحقت كل شىء ولم تترك لى هامشا لأى نوع من التطوير الذاتى خارج تلك الهيمنة الأشكنازية والصهيونية والإسرائيلية والأوروبية المدمرة.

هوامش الفصل السابع

(١) See Ruth Firer (1986) 'The Image of the Mizrahi Eliot,' Iyyunim be Khinuch, no. 45, pp. 23-33, especially p. 28 (Hebrew).

(٢) Eliezer Shmuely (1970) Toldot Amenu BaZman HaChadash [The History of Our People in the Modern Era], vol. 7, Tel Aviv, p. 268 (Hebrew).

(٣) Ibid., p. 414.

(٤) Levin Kipnis (1981) Rumiah, The Little Nanny, Tel Aviv, p. 12 (He]brew)

(٥) Ibid.

(٦) Ibid.

(٧) Karl Fuerstein and M. Richel (1953) The Children of the Melah - The Cultural Retardation among Moroccan Children and Its Meaning in Education, published by the Henrietta Szold Institute and the Jewish Agency, Jerusalem, p. 17 (Hebrew).

(٨) Ibid.

(٩) Ibid., pp. 17, 101, 185.

(١٠) Ibid., p. 194.

(١١) Ibid., p. 195.

(١٢) Karl Frankenstein (1951) 'On Ethnic Differences,' Megamot, B3, pp. 261-76 (Hebrew).

(١٣) Ibid., p. 270.

(١٤) Ibid.

(١٥) Ibid., p. 272.

(١٦) Ibid., p. 292.

(١٧) Ibid.

(١٨) Karl Frankenstein (1951) 'On the Concept of Primitivity,' Megamot, B4, pp. 342, 344, 347 (Hebrew).

Ibid., p. 352. (١٩)

Ibid., p. 353. (٢٠)

Ibid., p. 352. (٢١)

(٢٢) Akiva Ernest Simon (1951) "On the Meaning of the Concept Primitivity" Megamot, B3, p.227 [Hebrew].

Ibid. (٢٣)

Ibid. (٢٤)

Ibid., p. 335. (٢٥)

Ibid., p. 338. (٢٦)

(٢٧) Henriette Dahan-Kalev (1992) 'Self Organizing Systems: Wadi Salib and The Black Panthers - Implications for Israeli Society', Ph.D. thesis, Department of Political Science, The Hebrew University of Jerusalem, pp. 37-42 [Hebrew]; see also Uri Ram (1995) The Changing Agenda of Israeli Sociology, New York, especially chapter 3, pp. 23-46.

(٢٨) Shmuel Noah Eisenstadt (1951) 'Immigration Absorption', MA thesis, Department of Sociology, The Hebrew University of Jerusalem (Hebrew).

(٢٩) Shmuel Noah Eisenstadt (1967) Israel, A Society in the Making, Jerusalem (Hebrew).

Ibid. (٣٠)

(٣١) For further discussion, see Dahan-Kalev, 'Self Organizing Systems', especially, pp. 37-40, 73-96.

(٣٢) Shmuel Noah Eisenstadt (1953) 'Leadership Problems among the "Olim",' Megamot, no. 32, pp. 182-91 [Hebrew].

Ibid., p. 44. (٣٣)

Ibid., p. 152. (٣٤)

Ibid., p. 263. (٣٥)

ولمزيد من التفاصيل حول أحداث الشغب فى وادى صليب وردود الفعل عليها، انظر :

Dahan-Kalev, 'Self Organizing Systems,

Firer, 'The Image of the Mizrahi Edof, pp. 25, 28-9. (٣٦)

Dorit Rabinian (1993) 'Nuvo Frenkit', Ha'h, 29 September, p. 43. (٣٧)

(٣٨) لا تزال هذه الأفكار مطروحة حتى الآن حيث يرددها خبراء التعليم الإسرائيليون، انظر كمثال :
Shoshana Keiny (1999) 'Response to "Human Rights in History and Civic Text Books: The Case of Israel",' in Curriculum Inquiry, vol. 29, no. 4, pp. 513-21, especially pp. 518-19. See also Ruth Firer (1998) 'Human Rights in History and Civic Text Books: The Case of Israel', in Curriculum Inquiry, vol. 28, no. 2, pp. 195-208.

(٣٩) Gayatri Chakravorty Spivak (1990) A Critique of Postcolonial Reason, New Haven, Yale University Press.

خـــاتمة

"تأملات فـى ما بعـد الصـهيـونية وتشـكـل المشـروع الصـهيـونـى"

نيرا يوفال - دافيز Nira Yuval-Davis

تتطلب كتـابة خـاتمة لكتـاب عن ظاهرة مـا بعـد الصـهيـونيـة فى يونيـه ٢٠٠٢ الاستـعانة بأحد المعايير المهمة التى جاء بها "جرامشى" بخصـوص "التشـاؤم بشـأن الفكر والتفاؤل فيما يتعلق بالإرادة "، وهذا يمثل الجزء الثانى من المهمة الذى يفرض صعوبات جمة من أجل إنجازه(*).

وما لم نفعله حتى الآن هو تتبع خطوات الظهور المفاجئ والعارض والباعث على الأمل لليساريين الإسرائيليين وحتى الفلسطينيين والذين لم يعودوا موضع سخرية أو تجاهل ولكننا نخاف عليهم، ناهيك عن مشاعر اليأس. فما زالوا يكافحون من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان ويحتجون على الاحتلال والإذلال والقمع المتزايد وجرائم الحرب التى تتخلله، وهم يصرون فى الوقت نفسه على إجراء حوار عبر الحدود سعيًا وراء تسوية إيجابية تتجاوز الانقسامات العرقية، وإذا كانت هذه الانقسامات وجدت من قبل، فقد اتسعت بعد الإحباط المترتب على "عملية أوسلو" حتى صارت تشبه بئرًا بلا قرار. وعندما اكتملت فصول الكتاب وحينما وافقت على كتابة خاتمته، كان اتجاه "ما بعد الصهيونية"

(*) أتوجه بالشكر هنا إلى "أورين يفتاشل" و "أفيشاى إرلخ" و "إفرايم نيمنى" على ما قدموه من ملاحظات قيمة على المسودة الأولى لهذه الورقة .

قد تحول إلى محور رئيسى للجدل إن لم يكن قد صار بمثابة الخطاب الأكاديمى المسيطر فى إسرائيل، حيث وصف بالخطاب القائد والأكثر إثارة والذى يستوحى أحدث التطورات فى العلوم الاجتماعية الغربية. لقد حارب مثل هذا الخطاب إن لم يكن قضى فعلاً على بعض البقرات المقدسة للصهيونية ومن ثم أتاح إلقاء الضوء على بعض الفصول المطمورة (على الأقل بالنسبة للإسرائيليين) فى قصة المجتمع الصهيونى الاشكنازى.

ولكن يلاحظ أن كتابة هذه الخاتمة تأتى فى وقت فقد فيه الخطاب ما بعد الصهيونى بريقه بعد أن كان رد الفعل عنيفًا ومركزًا، إذ تعرض حوالى ٢٥٠ من أساتذة الجامعات ممن وقعوا على إعلان يؤيد حق طلابهم فى رفض الخدمة العسكرية فى الأراضى المحتلة للاتهام بالتحريض وللتهديد بعقاب قانونى. بل إن الدكتور "إيلان بابيه" (انظر الفصل الثانى) كواحد من أبرز المدافعين عن رسالة ما بعد الصهيونية، هدد بفقدان وظيفته، فيما وضعت معوقات عديدة فى طريق الآخرين ممن لم يحصلوا على عقد عمل ثابت. وتم التشكيك بأسلوب سقيم فى جوهر رسالة اتجاه ما بعد الصهيونية، وإذا أخذنا فى الاعتبار المشروع السياسى لشارون والتأييد الطاغى له من جانب الجمهور الإسرائيلى، يجب أن ندقق جيداً فى المشروع الصهيونى نفسه إذا ما أردنا أن نصف ما يجرى الآن بحسبانه "عصر ما بعد الصهيونية".

وكما أشار إفرايم نيمنى فى مقدمته وأكد عليه الكتاب الآخرون فى دراساتهم المنشورة هنا وكذلك ما كتبه أناس آخرون(١)، فقد استُخدم مفهوم ما بعد الصهيونية، فى الأدب وفى الخطاب العام على السواء بأشكال مختلفة ومضطربة أحيانًا. كما أضيف هنا أننى أعتقد بإمكانية التفرقة بين ثلاثة استعمالات رئيسية لمصطلح "ما بعد الصهيونية"، فهناك ما يرتبط بمناهج نظرية وتحليلية ومعيارية معينة فى العلوم الاجتماعية الإسرائيلية وخصوصًا التاريخ والاجتماع، والاستعمال الثانى يتمثل فى اتجاهات وقوى سياسية معينة فى إسرائيل المعاصرة، فى حين يشير الاستعمال الثالث إلى حقبة أو فترة محددة من حياة المجتمع / النخبة السياسية الإسرائيلية باعتبارها فترة ما بعد الصهيونية عموماً. ويمكن ملاحظة وجود تداخل وتشابك بين هذه الاستخدامات الثلاثة المختلفة، وهذا ما يزيد من الاضطراب العام.

وسوف أركز هنا على الاستخدام الثالث وعلى محاولة توصيف إسرائيل فى عقد التسعينات من القرن الماضى باعتبارها قد تحولت تدريجيًا وبطريقة كانت مثار خلاف إلى مجتمع ما بعد صهيونى. وفى هذا الإطار يوجد ترابط وثيق بين اتجاه ما بعد الصهيونية والتطورات العالمية لتحقيقه فى حقبة ما بعد الحرب الباردة وخصوصًا ظاهرتى العولمة وما بعد الحداثة، وفى إطار الشرق الأوسطى ذاته توجد علاقة وثيقة بين هذا الاتجاه وما يمكن تسميته "عملية أوسلو". إن حجتى الرئيسية هنا هى أن مثل هذا الاستخدام للمصطلح يمكن أن يكون مضللاً لدى محاولة فهم المجتمع الإسرائيلى وخصوصًا الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى، ذلك أن أية محاولة لتعريف الدولة والمجتمع الإسرائيليين كتعبير عما بعد الصهيونية يرتبط بشدة بأساليب تحليل الصهيونية ذاتها، وسوف أطرح فى الصفحات التالية إطارًا لمثل هذا التحليل.

تعبر الحركة الصهيونية – كما أوضح الكثيرون فى تعليقاتهم فى هذا الكتاب وفى كتب أخرى – عن وجهى الإله جانوس (أى الازدواجية) بما جعلها تفوق فى ذلك أية دولة قومية أخرى[٢]، فمن جهة تصوّر نفسها كحركة تحرير قومى لليهود المقهورين والمضطهدين على مستوى العالم أجمع من جانب، ومن جانب آخر، فقد تميز نمط التنظيم والتطور لديها بالدولة الاستيطانية الاستعمارية التى تقمع وتستغل وتطرد السكان الأصليين من فلسطين.

لا يتسع المقام هنا للدخول في تفاصيل التاريخ الصهيونى[٣]، ويمكن القول إن الحركة الصهيونية هى مجرد رد فعل واحد – ظل لفترة طويلة– يمثل الأقلية، على أزمة الوجود اليهودى "الكلاسيكية"[٤] فى أوروبا، حيث لم يعد يوجد مجال لبقاء نمط الحياة اليهودى مع بزوغ الحداثة والرأسمالية والحركة القومية، إذ شكلت "الحسيدية" Hasidism [*] فى القرن الثامن عشر فى جنوب والأرثوذكسية اليهودية من جهة واليهودية الإصلاحية

(*) الحسيدية : حركة صوفية يهودية ظهرت فى القرن الثامن عشر فى جنوب بولندا وقرى أوكرانيا وسط الفلاحين الفقراء انظر : عبد الوهاب المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، المجلد الخامس ص ص ٢٥٢ – ٢٥٣ . (المترجم)

من جهة أخرى أكبر الحركات الدينية التى برزت كرد فعل على دعوات الاندماج. وكان هناك اتجاهات شعبيان وهما العلمنة والاندماج استنادا إلى كل من الفكر الاشتراكى والليبرالى وتمثلا جزئياً فى هجرات فردية وجماعية لدول عدة إلى العالم الجديد أو المجتمعات الاستيطانية التى طورتها الإمبراطوريات الأوروبية.

وكانت الحركة الصهيونية واحدة من حركتين يهوديتين سياسيتين حاولتا حل "المسألة اليهودية" كمسألة قومية، فهناك حزب البوند كحركة قومية يهودية مسيطرة فى أوروبا الشرقية قبل نشوب الحرب العالمية الثانية[٥]، والتى اعتبرت أن اليهود يمثلون تجمعًا قوميًا مستقلاً له لغة (اليديشية) وتقاليد ثقافية خاصة به، وقد طمح أعضاء الحركة إلى إقامة دولة متعددة القوميات فى شرق أوروبا يستطيع فيها اليهود والأقليات القومية الأخرى اكتساب وضع مستقل قومياً وثقافياً.

على أن الحركة الصهيونية طمحت إلى إضفاء الطابع القومى على الشعب اليهودى عبر إنشاء مجتمع ودولة يهوديين على إقليم مستقل، يمكن لكل اليهود أن يعيشوا فيه. وعلى النقيض من حركة البوند زعمت الحركة الصهيونية أن حدود التجمع اليهودى لا تقتصر فقط على شرق أوروبا بل كل أوروبا (رغم أن معظم الذين جاءوا سيطروا على الحركة الصهيونية والدولة الإسرائيلية عبر تاريخهما ينحدرون من شرق أوروبا)، وقد شملت الحدود التى رسمتها الصهيونية للشعب اليهودى يهود العالم أجمع، مع أن مسألة "من هو اليهودى" لاتزال تثير الجدل والانقسام فى إسرائيل منذ قيامها. وتبعًا لذلك لم تكن اليديشية هى اللغة اليهودية التى دفع بها الصهاينة رغم أن العبرية كانت سائدة أساساً كلغة دينية ولممارسة طقوس معينة فى المجتمعات اليهودية المختلفة. وبعد سجالات طويلة واقتراحات لأماكن بديلة متعددة تقرر اختيار فلسطين التى تعد فى التقليد اليهودى "أرض الآباء" و "أرض الميعاد" كقاعدة إقليمية للدولة.

جاءت الاتهامات ضد الحركة الصهيونية منذ بدايتها[٦] على يد اليسار أساسًا بسبب طابعها الطوباوى الذى اعتبرها بمثابة إبعاد للجماهير اليهودية عن مواجهة معاداة السامية فى أى مكان يعيشون فيه. كما اتُهمت بالتوجه الانقسامى، حيث ركزت على القليلين ممن فضلوا الهجرة إلى فلسطين والاستيطان فيها بفعل وضعهم الطبقى

وأعمارهم ونوعهم (كان الرواد الصهاينة الأوائل من الرجال الشباب العزاب أساسًا الذين ينتمون إلى البرجوازية الصغيرة)، وكذلك بأنها لم تطرح لم حلا لكل التجمعات اليهودية.

وقد انصبت الاتهامات على قيادة الحركة الصهيونية من جانب فاعلين اجتماعيين عديدين إبان الفترة الأخيرة من الحرب العالمية الثانية، عندما اتهمت بإعطاء "اليشوف" [التجمع الاستيطانى] الأولوية على حساب مهمة إنقاذ العدد الأكبر من اليهود من النازى. وفقط بعد إنشاء إسرائيل كدولة، وخصوصًا عقب تنامى القوة السياسية والشرعية للحركات الدولية المناهضة للاستعمار وحركات التحرر فى العالم الثالث، فقد برزت الانتقادات للصهيونية وإسرائيل وركزت أساسًا على طبيعتها الاستيطانية الاستعمارية(٧).

ومع ذلك فإن الهولوكوست [إبادة اليهود] إبان الحرب العالمية الثانية يعد أحد المصادر الرئيسية لإعطاء الشرعية لإقامة الدولة الإسرائيلية فى المجتمع الدولى، ومن جانب آخر كان إنشاؤها يتوافق مع مصالح القوى الإمبريالية البازغة فى الشرق الأوسط آنذاك وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وكذلك الاتحاد السوفيتى ولو لفترة قصيرة، فقد استغلت هذه القوى قيام إسرائيل كأداة فى مواجهة النفوذ المتداعى للقوى الإمبريالية القديمة فى المنطقة وهى بريطانيا وفرنسا . ومن هنا كان تأييد الولايات المتحدة ودول غربية لضحايا النازية من اليهود، بدون تحمل التكلفة الباهظة لاستيعاب عدد كبير جدا من اللاجئين اليهود، أحد عوامل دعم قيام إسرائيل، كما غطى هذا التأييد على الموقف السلبى لهذه الدول تجاه يهود أوروبا قبل وأثناء الحرب. وقد اعتبر كثير من اليهود أن الهولوكوست كان عاملاً رئيسيًا وراء اتجاههم لمساندة الصهيونية وإسرائيل، حيث صار نوعًا من "السياسة التأمينية" إذ أصبحت إسرائيل ملجأ يهوديا يمكن لليهود أن يهربوا إليه من دون عقبات على الهجرة فى حالة حدوث هولوكوست جديد .

بيد أن يهودًا آخرين ممن ظلوا على عدائهم للصهيونية وفضلوا العيش فى خارج إسرائيل(٨)، كان لديهم شعور مختلف، أنهم ظلوا على مر السنين وخصوصًا

منذ عام ١٩٦٧ فى موقع الأقلية. فقد رأى هؤلاء أن الصهيونية لم تنقذ اليهود فى تجمع "اليشوف" فى فلسطين قبل قيام "إسرائيل" من مصير مشابه لما حدث لتجمعات يهودية أخرى. فالصدفة التاريخية وحدها، أى الانتصار البريطانى على النازيين فى شمال إفريقيا كانت وراء ذلك، كما أعتقد بعض اليهود أن الفكرة الصهيونية عن "تجميع المنافى" وتركيز اليهود فى مكان واحد من شأنها أن تجعل قتل كل اليهود مسألة أسهل لا أصعب. ذلك أن المكان الذى يواجه فيه اليهود أكبر خطر مادى على وجودهم على مستوى العالم عبر السنوات الخمسين الماضية هو إسرائيل. ويرى هؤلاء، ثالثًا، ومع الأخذ فى الاعتبار اعتماد إسرائيل ماليًا وسياسيًا على التجمعات اليهودية فى الدياسبورا واللوبيات السياسية لها، فإنه لا يوجد ما يضمن قدرة إسرائيل على إنقاذ هؤلاء فعلاً إذا ما احتاجوا لها. يضاف إلى ذلك أن نسبة اليهود الإسرائيليين التى وصلت فلسطين لم تكن بفعل كفاءة الإقناع الصهيونى لأحد أفراد الأسرة، ولكن كان ذلك بسبب تأثير المشروع الصهيونى نفسه.فعلى سبيل المثال، كانت الهجرة الواسعة من التجمعات اليهودية فى الوطن العربى إلى إسرائيل فى عقد الخمسينات من القرن العشرين كان بسبب تدهور وضع يهود البلاد العربية من جراء الصراع الإسرائيلى – العربى(٩).

ولكن ما هى دلالة ذلك بالنسبة لإسرائيل عندما تصبح ما بعد صهيونية حسب هذا الرأى؟ يمكن القول أن انحصار مهمة الصهيونية فى إقامة دولة يهودية يمكن لكل اليهود الهجرة إليها واكتساب مواطنة مستقلة، سوف يترتب عليه تحول إسرائيل إلى مجتمع ودولة لعصر ما بعد الصهيونية لأول مرة منذ إنشاء الدولة الإسرائيلية وصدور قانون العودة كواحد من أبرز القوانين المؤسسة لها.

فقد تركزت مهمة الصهيونية فى "تجميع" كل يهود العالم فى إسرائيل بغض النظر عن الوسائل، وهذا يعبر فى ذاته عن نجاح جزئى، لكن المسألة الأساسية أن الأقلية من يهود العالم هى التى تعيش فى إسرائيل رغم تزايدها كنسبة مئوية، ويرجع ذلك إلى أن النسبة الأكبر من الهجرة اليهودية الواسعة فى السنوات الأخيرة جاءت من الاتحاد السوفيتى السابق ودول شرق أوروبا، وهذا ما لاحظه "نيمنى" فى دراسته وهو ينقل عن

"برجولا" أن يهود إسرائيل قد يصبحون أغلبية يهود العالم فى غضون الثلاثين عامًا المقبلة حتى من دون تدفق كبير من المهاجرين اليهود(١٠). ويمكن القول بأن ذلك لن يتحقق إلا عندما تبدأ إسرائيل الدخول فى مرحلة ما بعد الصهيونية. لكن غالبية الجدل حول ما بعد الصهيونية – فى هذا الكتاب وغيره – لا تشير إلى ما بعد الصهيونية بحسبانها العصر التالى لتحقيق الأهداف الأكثر أهمية أو الأهداف الرئيسية للحركة الصهيونية (مع أن "يورى أفنيرى" وإسرائيليين آخرين راديكاليين اعتادوا على وصف أنفسهم بأنهم يمثلون ما بعد الصهيونية فى عقد الستينات من القرن العشرين بمصطلحات مشابهة. ذلك أن النقاش حول إسرائيل ما بعد الصهيونية فى عقد التسعينات من ذلك القرن وبداية القرن الحادى والعشرين يتعلق بظاهرة مناقضة هى الانهيار الجزئى للطابع الصهيونى للدولة وتصاعد هيمنة إسرائيل كدولة يهودية كانت تأسست كتعبير عن "الصهيونية الكلاسيكية " كما يرى "يورى رام" وكما يسميها "باروخ كمرلنج" Ahuselim(١١)، أو المقابل الإسرائيلى لثقافة الرجل الأبيض البروتستانتى فى الولايات المتحدة WASP .

ولعل ذلك ما يدعونا للقول بأن ما بعد الصهيونية حسب الاعتقاد سالف الذكر ليست لها أساسًا علاقة" المسألة اليهودية" التى شكلت جوهر الإشكالية السياسية الداخلية للخطاب الصهيونى بل تكونت ما بعد الصهيونية، من جراء ارتباطها بالواقع السياسى والاجتماعى للدولة والمجتمع الإسرائيليين، اللذين يضمان أيضًا مواطنين غير يهود و/أو غير صهاينة، ويشمل ذلك أيضًا حوالى ١,٢ مليون فلسطينى تتحكم فيهم وتسيطر عليهم الدولة الإسرائيلية بدون تمتعهم بحقوق المواطنة الكاملة. بعبارة أخرى، يلفت الخطاب ما بعد الصهيونى الانتباه إلى الوجه الآخر للإله جانوس للصهيونية وهو المجتمع الاستيطانى الاستعمارى لا حركة تحرير قومى.

ويمكن وصف إسرائيل كمجتمع وكدولة استيطانيين عبر مستوى تحليلى واحد واضح وهو أنه لا يوجد أولا تاريخ وصفى لتجمع "اليشوف"(١٢) ولا لدولة إسرائيل يستطيع تجاهل الحقيقة المتمثلة فى أن إسرائيل هى مجتمع من المهاجرين استوطنوا البلاد فى ظل حركة سياسية زعمت السيادة السياسية على البلاد، وكما حدث فى أية

دولة استيطانية أخرى، فقد طرد الشعب الأصلى صاحب البلد جزئيا أو كليا من المجتمع والدولة الجديدين اللذين تأسسا فى الأرض المستوطنة.

ورغم وضوح هذه العملية..عملية طرد أهل البلاد الأصليين كأمر مرتبط بشدة بالحركة الصهيونية، فإنها لا تثار بهذا المعنى فى داخل إسرائيل، فالخطاب السياسى المسيطر فى إسرائيل – بما فيه الجانب السوسيولوجى– ينظر لعملية الاستيطان من منظور الدأب أو الإصرار القومى كجهد من أجل "تجميع الشتات" و "العودة إلى الأرض الموعودة تقليديا للشعب اليهودى" بعد ألفى عام. ولم ينظر إلى المهاجرين اليهود على أنهم انتقلوا من بلد للاستيطان فى بلد آخر ولكن باعتبارهم نزحوا من ظروف معيشية شبه إنسانية فى الدياسبورا إلى حياة مستقلة كاملة وكريمة فى أرض الأجداد[١٣]، والواقع أن الدراسات المقارنة منذ سنوات عديدة اقتصرت على مقارنة إسرائيل بالدول القومية على النمط الغربى لا بالمجتمعات الاستيطانية الأخرى، ومن الطريف أن هذا التحليل يمكن ملاحظته حتى فى هذا الكتاب وخصوصاً فى المقدمة وفصول أخرى.

إن تحليل إسرائيل من خلال المنظورات القومية الخالصة لا يمكن أن يفسر بعض ممارسات الطرد والتمييز العنصرى المتشابكة مع بعضها البعض والتى مورست فى المجتمع الإسرائيلى، ولا يمكن لها أن تفسر أيضاً بعض جوانب الصراع الإسرائيلى الفلسطينى.

وفى مقدمة كتابنا تفكيك المجتمعات الاستيطانية[١٤] **Unsettling Setter Societies** الذى شاركت فى تأليفه مع و"ديفا ستاسيوليز" **Daiva Stasiulis** ، وصفنا المجتمعات الاستيطانية (ص٣) بأنها "مجتمعات استوطنها الأوروبيون وظل السكان المتحدرون منهم مسيطرين لمعظم فترات تاريخ هذه المجتمعات سياسياً واقتصادياً على السكان الأصليين، وأنشأ هؤلاء مجتمعات متنافرة على المستويات الطبقية والعرقية والعنصرية". ويمكن اعتبار مثل هذه المجتمعات الاستيطانية ويمكن اعتبارها تجسيداً لعملية مستمرة وممتدة لا تتوقف عند حدود واضحة وثابتة. كما أنها تشترك فى عدة خصائص مع مجتمعات أخرى استعمارية وما بعد الاستعمار أو المتروبول [البلد الأصلى]، وخصوصاً

إذا أخذنا فى الاعتبار تعقد دوائر وعلاقات القوة سواء على المستوى العالمى أو فى مناطق معينة وهذا ما لا يتحقق مع التحليل الذى يرى أن المجتمع الاستيطانى ينقسم إلى جزأين. بل إن المجتمع الموصوف بأنه "مجتمع استيطانى" هو الذى تتصارع معه الحركات المعادية للاستعمار من مختلف الجماعات الإثنية - القومية.

وهناك مجموعة آليات للاستبعاد أو الاستيعاب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وقانونياً تعمل فى المجتمعات الاستيطانية على بناء وتفكيك الروابط بين التجمعات المختلفة، وتتمثل الآليات الحاسمة للاستيعاب/الاستبعاد فى السيطرة على الهجرة وسياسات المواطنة تجاه المجموعات الأصلية والمهاجرة. وعلى الرغم من تباين المجتمعات الاستيطانية عبر فترات تاريخية مختلفة بناء على سياساتها بخصوص الهجرة، توجد ملامح مشتركة بينها تتجلى فى الحاجة لخلق توازن بين الضغوط الأيديولوجية لتشجيع المهاجرين "المرغوبين" - ممن ينتمون إلى الإثنية المهيمنة على الاستيطان فى البلاد وبين إغلاق الأبواب أمام المهاجرين "غير المرغوبين" وخصوصاً ممن يأتون من تجمعات اثنية، ونظراً للأهمية القصوى للبعد الديموجرافى فى مشروعات المجتمع الاستيطانى (مثال ذلك تلك الصيحة الصاخبة للمشروع الاستيطانى الاسترالى "إما أن تكون جزءاً من السكان أو تتعرض للدمار") فإنه ينبغى تحليل سياسات الهجرة والعلاقات مع السكان الأصليين باعتبارها عملية معتمدة على بعضها البعض ومتداخلة فيما بينها، ذلك أن الكثير من هذه السياسات والعلاقات يتوقف على الأوزان النسبية للسكان من المستوطنين والسكان الأصليين، كما يتوقف على الملامح الخاصة والأطر التاريخية للسياسات المختلفة للمجتمع الاستيطانى.

ويرى نظر"هربرت آدم"، إن"المجتمعات الاستيطانية" قد شوهت أو زادت غموض التمييز الواضح بين أوروبا وبقية دول العالم ما دامت هذه المجتمعات تختلف عن "الاستعمار الاستغلالى"[١٥].

ويعتقد المستوطنون فى أى مشروع لمجتمع استيطانى أن البلاد التى سكنوها تعبر إلى حد ما عن عالم جديد "لا يجب أن يفتح الباب أمام الهجرة فحسب بل وأيضاً

لإقامة مجتمع جديد أفضل" (كان اللاجئون المسيحيون المتدينون خصوصاً يطلقون عليه "القدس الجديدة"). ويعتبر المشروع الصهيونى فى صميمه أن المجتمع الجديد هو إعادة تأهيل للمجتمع القديم أو الدولة اليهودية التوراتية، كما زعم أن "القدس الجديدة" بنيت على أرض "القدس القديمة"[١٦]. وقد ألف تيودور هرتزل الأب الروحى للحركة الصهيونية كتاباً رومانسياً كرس أساساً لوصف الدولة اليهودية المرغوبة وأطلق عليها البلد القديم/ الجديد "Altneuland" .

وهكذا زعم المشروع الصهيونى حتى قبل إنشاء الدولة أن اليهود هم سكان البلاد الأصليون فى فلسطين وأن فلسطين جرى بناؤها باعتبارها "أرض إسرائيل".

لقد توقف التاريخ فى أرض إسرائيل بحسب الرؤية الصهيونية المسيطرة منذ ألفى عام، وهكذا لا يمكن النظر إلى السكان الأصليين على أنهم فقط جزء من البيئة المحلية "الطبيعية" ذات العبق التاريخى – كما هى الحال مع سكان المجتمعات الاستعمارية الأخرى – بل هم أيضاً جزء من التصوير الشرقى للمراحل التوراتية[١٧]. إذ خلقت الصهيونية أسطورة فلسطين الخالية من السكان "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" والتى أطلقها "إسرائيل زانجويل" – ذلك الصهيونى الذى عاصر هيرتزل – فى عام ١٩٠١، وتحولت هذه الأسطورة إلى أيديولوجيا مهيمنة للحركة الاستيطانية الصهيونية واخترقت معظم بضاعتها الثقافية[١٨].

لكن الفارق بين الرؤية التى شيدت فى أوروبا وما جرى على الأرض كان كبيراً. فرغم تفرد بنية المشروع الاستيطانى الصهيونى ورغم تفرد بنيته وأهدافه وغاياته، فإنه لا يقل من الناحية الاستعمارية عن المشاريع الاستيطانية الأخرى. ولم تكن فلسطين خالية من السكان، كما كان الفلسطينيون أصحاب الأرض غاضبين من الاستيطان الصهيونى، وقد ازدهرت القومية العربية فى المشرق وخاصة فى سوريا الكبرى مع أفول الإمبراطورية العثمانية فى أواخر القرن التاسع عشر، وكانت سوريا الكبرى تضم سوريا وفلسطين ولبنان حيث كان الصهاينة فى أوروبا منشغلين بصياغة أيديولوجيتهم عن العالم القديم/الجديد، كان الفلسطينيون أصحاب البلاد يناضلون من أجل

استقلالهم الوطنى، وكانت مقاومة المشروع الاستيطانى الصهيونى فى صدارة أجندتهم الوطنية بعد صدور إعلان بلفور عام ١٩١٧(١٩).

ولم تكن الحركة الصهيونية متجانسة شأنها فى ذلك شأن جميع الحركات الاجتماعية والسياسية الكبرى، وقد طرح "إيرلخ" فى الفصل الثالث من هذا الكتاب وصفًا لمراحل التطور المختلفة من الصهيونية، وتتجلى كل ملامح التنافر فى الاندفاع الكاسح للمشروع الاستيطانى الصهيونى طوال معظم فترات تاريخه نحو تفريغ "فلسطين من أهلها ثم طردهم كلما كان ذلك ممكنًا وإبعادهم عن أية سيطرة على مختلف موارد البلاد والدولة. وهناك محطات رئيسية فى التاريخ الصهيونى تمت فيها هذه العملية، ومن أهمها مرحلتان أكثر حسمًا هما نكبة ١٩٤٨ حينما صار الفلسطينيون لاجئين فى المنطقة التى صارت تحت سيطرة دولة إسرائيل أو أقلية فى بلادهم تحت هيمنة حكم عسكرى. وجاءت المرحلة الثانية مع حرب ١٩٦٧ عندما غزت إسرائيل بقية فلسطين التاريخية واحتلتها ما جعل أهلها بدون دولة خاصة بهم. لقد تحولت طبيعة وشخصية الصهيونية من حركة سياسية تمثل أقلية على دولة قوية فى المنطقة، كما اتبعت الحركة الصهيونية أهداف غزو الأرض **Kibbush Ha'aretz** وغزو السوق **Totzert Ha'artez** قبل قيام إسرائيل وحتى الآن.

ومن الضرورى للغاية ومن أجل فهم طبيعة المجتمع الاستيطانى للمشروع الصهيونى أن نحلل العلاقات المتشابكة بين المستوطنين أنفسهم وألا نقتصر على علاقاتهم مع السكان الأصليين. ففى حين قام بعض الأساتذة من غير الصهاينة وما بعد الصهيونية بتحليل الطبيعة والتاريخ الخاصين للمشروع الاستيطانى الصهيونى فى علاقتهما بالفلسطينيين، وكيفية تأثر هذا المشروع بالحركات الاستيطانية الأخرى وخاصة الألمانية منها(٢٠)، فقد ركز آخرون على الوسائل التى انتفع بها المستوطنون والاشكناز القدامى من الأساليب التى استوعب بها يهود المزراحى فى سوق العمل والبنية السياسية كجزء من عملية الاستيطان وخصوصًا عقب قيام الدولة(٢١)، كذلك يجب أن نتذكر أن نسبة كبيرة من اليهود الذين هاجروا إلى إسرائيل لم يفعلوا ذلك جزئيًا أو كليًا انطلاقًا من دوافع صهيونية بل لأنهم لم يتمكنوا من الهجرة إلى أى بلد آخر،

ومع ذلك فقد سهّلوا ودعموا المشروع الاستيطانى الصهيونى. ويمكن القول أن الترابط بين الهجرة ووضعية السكان الأصليين لم يتقيد فقط بالهجرة اليهودية، فمنذ أواخر الثمانينات من القرن العشرين شكلت قضية طرد العمالة الفلسطينية بأكبر قدر ممكن من الأراضى المحتلة مصلحة قومية أساسية، وتم تشغيل عمال مهاجرين غير يهود بدلاً منهم، على الرغم أن الهدف الأساسى كان تقليل فرصة تحول هؤلاء إلى تجمع استيطانى دائم داخل المجتمع الإسرائيلى(٢٢).

وهناك بعد تحليلى آخر فى مجال دراسة "اليشوف" والمجتمع الإسرائيلى قدمه أساتذة التحليل النسوى، إذ تناولوا أثر المشروع الاستيطانى على علاقات النوع فى "اليشوف" والمجتمع الإسرائيلى وقطاعات سوق العمل وفى المؤسسة العسكرية وعلى السياسات الديموجرافية وإعادة الإنتاج القومى(٢٣).

وبدأت حقبة ما بعد الصهيونية فى إسرائيل، كما يؤكد كل من "رام" و"بابيه" و"هرتزوج" فى هذا الكتاب، مع ترنح أو تهاوى الأثر التطبيقى والخالق للتجانس للخطاب الصهيونى السائد، وحدث ذلك بتأثير ضغوط العلاقات الديموجرافية المتغيرة والهجرات الحديثة والأطر الإقليمية والعالمية المعاصرة إلى جانب التغيرات فى ساحة السجال الداخلى سياسياً ودينياً. لقد عرفت إسرائيل دائما التنوع السياسى والاجتماعى وكانت هناك مقاومة مستمرة إلى حد ما لهيمنة الطبيعة الصهيونية للدولة، ولكن هذه الهيمنة لم تتعرض للاهتزاز إلا فى عقد التسعينات من القرن العشرين، ويصف"إفرايم نيمنى" هذا التغير باعتباره تحولاً للمجتمع الإسرائيلى إلى مجتمع متعدد الثقافات.

والواقع أن التعددية الثقافية هى أيديولوجيا وسياسة مثيرة للجدل حيث تحداها كل من اليمين واليسار، ولا يوجد متسع هنا لمناقشة معظم جوانب الظاهرة سواءً بصفة عامة أو فى إسرائيل(٢٤). ومع ذلك يمكن القول أن التعددية الثقافية غالبًا ما توصف كاتجاه خاص لإصلاح دولة الرفاه **the Welfare State** وإخضاعها لتسوية شاملة لمشكلات المهاجرين واللاجئين من الدول التى كانت مستعمرات(٢٥). ومن شأن تطبيق مفهوم التعددية الثقافية على إسرائيل فى عقد التسعينات من القرن العشرين جعل إسرائيل مجتمعاً تعددياً متشابهاً مع دولة ديمقراطية – اجتماعية تقدمية.

ومما يلفت النظر أن السكان الوطنيين عادة ما يعارضون التعددية الثقافية حيث يعتقدون أن مثل هذه السياسة سوف تعتبرهم مجرد أقلية عرقية أخرى ولن يتمتعوا بمزايا أكبر من التجمعات الإثنية الأخرى من المستوطنين الذين يمثلون لديهم "المجتمع المفروض عليهم"، هذا إذا ما استخدمنا مفهوم السكان الأصليين فى استراليا. فى حين يرى المستوطنون أن السكان الأصليين ليس لهم الحق فى المطالبة بحقوق ومطالب أكبر مما لدى التجمعات الإثنية الأخرى من السكان (ذلك أن مجرد قبول المستوطنين بهؤلاء السكان كمواطنين مؤهلين يمثل كل شىء وأن هذا المكسب لم يكن بمقدورهم الحصول عليه فى المراحل الأولى من الاستيطان)، ومع ذلك يمكن القول أن قدرة الشعب الأصلى على مقاومة هذه الوضعية الشاذة ضمن مثل هذا النظام الاجتماعى متعدد الثقافة تتوقف على الطابع الديموجرافى والسياسى الخاص بالمجتمع الاستيطانى.

وهناك أربع خصائص على الأقل للمشروع الاستيطانى الصهيونى تميزه عن مشروعات التجمع الاستيطانى الأخرى وقد تؤثر على التسوية بعيدة المدى بين المستوطنين والسكان الأصليين.

فمن ناحية أولى وكما سلفت الإشارة، لم يتأسس المجتمع الاستيطانى والأرض المستوطنة، فى النموذج الصهيونى، على مفاهيم الوطن الجديد وبناء أمة جديدة، إذ تم الربط بينهما من خلال أسطورة المصير المشترك، وتم ترسيخ مقولات "صهيون" و "أرض إسرائيل" و"الشعب اليهودى" ككيانات مترابطة عضوياً تتحلق معًا حول أسطورة الأصل والانتماء المشتركين بينما تم تدمير الروابط القوية مع الموطن الأصلى. فكما يشير "نيمنى" فى الفصل الخامس، كانت هناك عوامل عدة مثل التداعيات المترتبة على المحرقة النازية وهيمنة الصهيونية على معظم تجمعات يهود الخارج، وراء إظهار إسرائيل على أنها "الوطن" المولود من جديد ليس فقط ليهود إسرائيل وإنما لكثير من اليهود الذين لا يعيشوا فى إسرائيل وليست لديهم أية روابط عائلية مع أى إسرائيلى. وفى نفس الوقت أقيمت إسرائيل على أساس الانقسامات بين اليهود العلمانيين والمتدينين والاشكناز والمزراحى، وبين المستوطنين القدامى والوافدين الجدد وكذلك بين المواطنين اليهود وغير اليهود (من الفلسطينيين والمهاجرين بغرض الاستيطان)،

وهذا ما توضحه المساهمات العديدة التى قدمت فى هذا الكتاب، وقد أدت مثل هذه الانقسامات إلى تصدع ولو جزئى والتشكيك فى التجمع العبرى القومى المسيطر الذى شيد فى إسرائيل.

ومن ناحية ثانية، وكما يشير "إيرلخ"، فقد حظى المشروع الاستيطانى الصهيونى بالدعم طوال معظم تاريخه من قبل القوى الإمبريالية المهيمنة فى المنطقة والتى اعتبرت المستوطنين حلفاء طبيعيين لها فى مثل هذا الإقليم ذى الأهمية الاستراتيجية العالمية. وفى نفس الوقت لم تكن الحركة الصهيونية مستعمرة تابعة رسميًا لأية إمبراطورية وكانت حركة دولية مستقلة ثم تحولت إلى دولة وحليف فتى أكثر من كونها صنيعة أية قوة عظمى ثم تحولت إلى دمية فى يدها. وعلى العكس من حالة الجزائر (بل كما فى حالة جنوب أفريقيا) لم تكن توجد دولة أخرى بل تجمع استيطانى توصل إلى اتفاق مؤثر وتسوية للصراع مع الشعب صاحب الأرض.

ومن ناحية ثالثة، وعلى النقيض من معظم المجتمعات الاستيطانية الأخرى، لا توجد أغلبية واضحة سواء من الشعب الأصلى أو من أعضاء المجتمع الاستيطانى، ولعل هذا ما فرض صعوبة على التنبؤ بنوع التسوية للصراع بين المستوطنين والشعب الأصلى وعلى تحديد ماهية هذه التسوية، وهذا ما يطيل أمد التسوية وما يزيد من معاناة الشعب قبل إنجاز تسوية مستقرة، كما أنه يعطى أهمية قصوى للسياسات الديموجرافية المتعلقة بالهجرة والاستيطان والحركات السكانية الأخرى و "الترانسفير" [الإبعاد] وكذلك ولادة الأطفال، فمثل هذا الصراع وبما يفوق الصراعات الأخرى.

ومن ناحية رابعة فإن الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى لا يتميز فقط بأبعاده القومية والاستراتيجية والديموجرافية، ولكنه ينطوى أيضًا على بعد دينى شديد الخطورة. فالمقولة اليهودية عن "الأرض الموعودة " هى أيضًا المقولة المسيحية عن الأرض المقدسة" وكانت مطروحة فى قلب صدام الحضارات فى العصور الوسطى بين العالمين المسيحى والإسلامى إبان الحروب الصليبية، وكانت فلسطين دائمًا جوهر حركة الوحدة العربية، ولكن مع إضفاء الطابع الإسلامى على حركات المقاومة السياسية فى الوطن

العربى وخارجه، اكتسبت فلسطين (وخصوصاً المواقع المقدسة للمسلمين فى القدس) مكانة رمزية إلى حد كبير. وفى نفس الوقت أدى صعود النفوذ السياسى للمسيحيين المعمدانيين فى الولايات المتحدة الأمريكية والذين يؤمنون بملكية اليهود للأرض المقدسة وسيادتهم عليها إلى ازدهار دعوة "عودة السيد المسيح" والتى تؤثر تأثيرا مدمراً على السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية حيث يساند الكثير من هؤلاء اليمين الإسرائيلى وخصوصا المتدينين العنصريين المتعصبين منهم ممن تولوا قيادة حركة الاستيطان فى الأراضى المحتلة بعد حرب ١٩٦٧، وبصفة خاصة فى الضفة الغربية حيث شيدت معظم المواقع اليهودية المقدسة.

إن وصف المجتمع الإسرائيلى فى عقد التسعينات من القرن العشرين كمجتمع ما بعد الصهيونية أو مجتمع متعدد ثقافيًا لا يترك مجالا للنظر فى مثل هذه العوامل، ويتبين من الكتاب، وخصوصاً من دراستى "يورى رام" و"إيلان بابيه" أن هناك ميلاً للانتقال من وصف المجتمع الإسرائيلى كمجتمع ما بعد الصهيونية إلى وصف تيارات سياسية إسرائيلية معينة بأنها ما بعد الصهيونية، ومن هنا أضاف هذان الكاتبان تيار "الصهيونية الجديدة" كمنافس لما بعد الصهيونية حيث يتصارع التياران مع"الصهيونية الكلاسيكية" كقوة سياسية مسيطرة فى إسرائيل الآن إن لم يكونا حلا محلها بالفعل.

بيد أن التحليلات التى قدمها "إيرلخ" و "غانم" فى الفصلين الثالث والرابع إلى جانب كتاب "أورين يفتاشل"(٢٦) **Oren Yiftachel** والذى طور مفهوم إسرائيل ككيان متمحور حول العرق /الإثنية، أوضحت عدم حدوث قطيعة تامة مع الماضى "الصهيونى الكلاسيكى"، فقد تميزت التغيرات بأنها تدريجية وجزئية أساساً، واستمر المشروع الصهيونى فى فعاليته طوال تاريخه وخصوصاً رسالته لتهويد فلسطين. وكان هذا ذا أثر عميق فى طبيعة المواطنة والديمقراطية الإسرائيلية، كما يعبر عن ذلك "يفتاشل" فى دراسة حديثة له بقوله :

"لقد مزقت إسرائيل بأفعالها جغرافية الدولة وأبقت على نظام طائفى يقوم على التصنيف العرقى – الدينى – الطبقى، وبدون استيعاب جغرافى ومواطنة شاملة فإن

إسرائيل تخلق كيانا استعماريا يقوم على التحكم العنيف وخدعة وجود دولة قومية ومواطنة ديمقراطية"[٢٧].

وتقدم هذه الفكرة تحذيراً من تواجد حالة الرضا عن الذات التى تظهر أحيانا لدى التحليل الذى يعتبر إسرائيل مجتمعًا ما بعد صهيونى وليبرالى ومتعدد الثقافات و/أو حتى تعبيراً عن ديمقراطية عرقية[٢٨]، حيث توضح هذه الفكرة أن السيطرة العرقية للتجمع اليهودى فى الدولة الإسرائيلية تعتبر ظاهرة طبيعية ومنسجمة مع بناء إسرائيل كدولة ديمقراطية.

وتساعد حالة الرضا عن الذات هذه على تغذية الوهم الذى ساد إبان "عملية أوسلو" بأن الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى هو صراع يدور أساسًا على الحدود بين أمتين متجاورتين تمتلك كل منهما وطنًا خاصًا بها وليس صراعًا بين مشروع استيطانى عرقى وشعب أصيل مقاوم، أو أن الفارق بين هذين النموذجين التحليليين غير حاسم[٢٩]. إننى أعتقد أن تجاهل أو التقليل من شأن هذه مسألة تشكّل إسرائيل كمجتمع استيطانى بخصائصه المميزة أو التقليل من شأن هذه المسألة يمنع الإسرائيليين سواء بشكل عاطفى أو تحليلى من فهم الجوانب المعرفية والوجودية للصراع الإسرائيلى – الفلسطينى. ويتضح مثل هذا التجاهل فى المقدمة التى كتبها "نيمنى" لهذا الكتاب والتى يتفق فيها من جوانب كثيرة وبامتياز مع انتقادات "إدوارد سعيد" و "بيرى أندرسون" لسياسات دعاة ما بعد الصهيونية. هذا فضلاً عن أننى أعتقد أن مثل هذا الفهم حيوى للغاية لأى حوار ممكن وقادر على تخطى الحواجز[٣٠] بين أطراف الصراع التى شغلت حيزاً رئيسياً من مفاوضات "أوسلو" بطريقة "ما بعد حداثية " صارخة. بيد أن ذلك لا يجعل الصراع يسيراً بالضرورة خصوصًا فى ضوء التطورات الإقليمية والمحلية والعالمية، ولكنه يرسخ الوضوح السياسى والأخلاقى الذى يمكن استعماله كخطوة أولى رصينة فى المسار الطويل لأية تسوية سياسية للصراع وأية عملية مصالحة تتضمن بعض معايير الكرامة والعدل، كما يساعد على بقاء التمايز بين معاداة السامية ومناهضة الصهيونية ذلك التمييز الذى تبذل إسرائيل قصارى جهدها لطمسه،

وقد ييسر، على المدى البعيد مواجهة النتائج المدمرة المحتملة للثمن الفادح الذى يدفعه الفلسطينيون والإسرائيليون من جراء حصارهم بين الكتل المتحاربة فى إطار صراع الحضارات.

يمكننى تأمل ذلك بالعودة إلى "جرامشى" بمعنى محاولة الحفاظ على "تفاؤل الإرادة" إلى جانب "تشاؤم الفكر" الذى يتملكنى بشدة وربما يكون من الأفضل أن أعود إلى كلمات ناعوم تشومسكى "أنت إذا افترضت عدم وجود أمل، فإنك متأكد إذن من غياب الأمل، وإذا افترضت وجود نزعة إلى الحرية، فإن هناك إمكانيات لتغيير الأشياء، وهناك فرص قد تسهم فى جعل العالم أفضل"[٣١] آمين.

هوامش الخاتمة

(١) E.g. Lawrence J. Silberstein (1999) Post-Zionism debates: Knowledge & Power in Israeli Culture, New York and London, Routledge; Ner Livne, 'The rise and fall of post-Zionism', in Ha'aretz, 21 September 2001.

(٢) Tom Nairn (1977) The Breakup of Britain, London, Verso. His observation is about nationalism in general.

(٣) E.g. Arie Bober (ed. for Matzpen) (1972) The Other Israel: The Radical Case Against Zionism, New York, Doubleday; Simha Flapan (1987) The Birth of Israel : Myths and Realities, New York, Pantheon Books; Baruch Kimmerling (1983) Zionism and Territory, Berkeley, University of California Press; Zeev Sternhell (1995) Nation-Building or Reform of Society,Tel-Aviv, Am-Oved (Hebrew).

(٤) Israel Shahak (1981) 'The Jewish religion and its attitude to non-Jews', Khamsin 9, London, Ithaca Press, pp. 3-49.

(٥) E.g. N. Levin (1977) While Messiah tarried: Jewish socialist movements 1871-1917, NewYork, Schocken Books; Y. Peled (1989) Class and ethnicity in 'the pale: the political economy of Jewish workers' nationalism in late Imperial Russia, New York, St Martin's Press; see also Nira Yuval-Davis (1987) 'Marxism and Jewish nationalism', History Workshop Journal, no. 24, pp. 82-110; A.K. Wildman (1973) Russian and Jewish social democracy, Bloomington, Indiana University Press.

(٦) E.g. V.I. Lenin (1976) Critical Remarks on the National Question, Moscow, Progressive Publishers; S. Eisendstadt (1929) History of the Jewish Workers Movement, Tel Aviv, Hakibutz Ha'aretz (Hebrew); Leon Trotsky (1967) History of the Russian Revolution, vol. 2, p. 42.

(٧) لقد استخدم "دوف بير بوروخوف" Dov Ber Borochov ، زعيم الماركسيين الصهاينة، فكرة العداء للاستعمار لمعارضة الاستيطان الصهيونى فى أوغندا لكنه لم يطبقها بالنسبة للاستيطان فى فلسطين بسبب ما زعمه من وجود ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة فى فلسطين، حيث زعم أن هذا الاستيطان الصهيونى سوف يؤدى إلى دمج الفلسطينيين فى المجتمع الاستيطانى، انظر :

Don Ber Borochov (1972) Nationalism and Class Struggle, American Zionist Youth
Foundation Booklet, pp. 7-38.

E.g. Elmer Berger (1942) Why I am a Non-Zionist, New York; Jonathan Boyarin (٨)
and Daniel Boyarin (2002) The Power of Diaspora, University of Minnesota Press;
R. Teldner, Abed Rabbo and Norton Mezvinsky (eds), Anti-Zionist Analytical
Reflections, Rattleboro,Vermont, Amana.

See, for example, Shlomo Swirsky (1989) Israel: The Oriental Majority, London, (٩)
Zed Books; Ella Shohat (1988) 'Sephardim in Israel: Zionism from the standpoint
of its Jewish victims', Social Text 19-20, pp. 1-34.

(١٠) رغم أن "نيمنى" لم يأخذ بعين الاعتبار إمكانية حدوث هجرة إسرائيلية كبيرة فى ظل استمرار تفاقم الوضع الحالى للصراع.

(١١) يشير هذا المصطلح the Ahuselim إلى المرادف الإسرائيلى لثقافة "الواسب" WASP أو ثقافة البيض البروتستانت فى الولايات المتحدة، وهى تعنى المستوطنين الأشكناز (الغربيين) العلمانيين المحاربين وكذلك اليهود الإسرائيليين الاشتراكيين الصهاينة/ذوى النزعة القومية.

(١٢) يعنى "اليشوف" الاستيطان من الناحية الفعلية وهو الاسم العبرى للمجتمع الاستيطانى الصهيونى فى فلسطين قبل إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ .

(١٣) الكلمة المستخدمة للدلالة على فعل الهجرة إلى فلسطين / إسرائيل هى "aliya" أى "الصعود" وتستخدم أيضا للإشارة إلى مرتبة يصل إليها الرجال اليهود فى المعابد تمكنهم من القراءة من التوراة، بعبارة أخرى تحول فعل الهجرة إلى عمل مقدس إن لم يكن دينيا فى الواقع.

Daiva Stasiulis and Nira Yuval-Davis (eds) (1995) Unsettling Settler Societies, (١٤)
articulations of gender, race, ethnicity and class, London, Sage.

Heribert Adam (1972) Modernizing Racial Domination, Berkeley, University of (١٥)
California Press, p. 17.

See Nahla Abdo and Nira Yuval-Davis (1995) 'Palestine, Israel and the Zionist (١٦)
Settler Project', in Stasiulis and Yuval-Davis, Unsettling Settler Societies, pp.
291-322.

Ella Shohat (1991) 'Making the silences speak in the Israeli cinema', in Barbara (١٧)
Swirski and Marilyn P. Safir (eds) Calling the Equality Bluff: Women in Israel,
New York, Pergamon Press, pp. 31-40.

Shlomo Finkel and Shimshon Bichler (1984) The Desperate: The Money (١٨)
Aristocracy in Israel, Tel Aviv, Kadima (Hebrew).

See, for example, George Antonius (1939) The Arab Awakening: The Story of (١٩)
the Arab National Movement, Philadelphia, Lippincott; Gerard Chaliand (1972)
The Palestinian Resistance, Harmondsworth, Penguin Books; Albert Hourani
(1946) Syria and Lebanon: A Political Essay, London.

See, for example, Gershon Sahfir (1989) Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict I882-1914, Cambridge, Cambridge University Press; Benny Morris (1991) The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949, Tel Aviv, Am Oved (Hebrew). (٢٠)

See endnote 10 and Dahan-Kalev's chapter in this volume. (٢١)

(٢٢) ورد فى العدد الصادر فى يوليو ٢٠٠٢ من نشرة "الخط الساخن للعمال" The Workers' Hot-Line والتى تصدر بالعبرية باسم Kav Laoved وهى منظمة غير حكومية تعمل فى مجال الدفاع عن حقوق العمال، أن هناك نحو ٢٠٠ ألف عامل مهاجر فى إسرائيل جاءوا من دول عديدة مثل الصين والصومال، يعمل معظمهم تحت شروط بالغة القسوة والسخرة أو العبودية، وذكر وزير العمل الإسرائيلى، تعد التجارة فى العمالة المهاجرة تعد "أكثر أنواع النشاط الخاص ربحية في إسرائيل إذ تدر ما لا يقل عن ثلاثة مليارات دولار".

See, for example, Debra Bernstein (1987) A Woman in the Land of Israel, Tel Aviv, Hotza'at Hapoalim; Hanna Herzog (1998) 'Homefront and Battlefront and the Status of Jewish and Palestinian Women in Israel', in Israeli Studies, 3, pp. 61-84, and chapter 7 in this volume; Nira Yuval-Davis (1982) Israeli Women and Men: Divisions Behind The Unity, London, Change Publications. (٢٣)

For my position on multiculturalism, see the introductory chapter of Nira Yuval-Davis and G. Sahgal (1992) Refusing Holy Orders, London, Virago; also chapter 3 of Nira Yuval-Davis (1997) Gender and Nation, London, Sage. (٢٤)

Karl-Ulrik Scheirup (1995) 'Multiculturalism and universalism in the USA and EU', paper for the workshop Nationalism and Ethnicity, Berne, March; John Rex (1995) 'Ethnic identity and the nation-state: the political sociology of multicultural societies', Social Identities, 1 (1). (٢٥)

E.g. 0. Yiftachel (1997) 'Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: Ethnocracy and Its Territorial Contradictions', Middle East Journal, vol. 51, no. 4, pp. 505-19; A. Ghanem, N. Rouhana and 0. Yiftachel (1998) 'Questioning Ethnic Democracy', in Israel Studies, vol. 3, no. 2, pp. 253-68; 0. Yiftachel (1999) "Ethnocracy" : the Politics of Judaising Israel/Palestine', Constellations: International Journal of Critical and Democratic Theory, vol. 6, no. 3, pp. 364-90. (٢٦)

Yiftachel (2002) 'The shrinking space of citizenship: Ethnocratic politics in Israel', in Middle East Report, no. 223, summer. (٢٧)

E.g. Shafir Gershon and Yoav Peled (eds) (2000) The New Israel: Peacemaking and Liberalization, Boulder, Colo., Westview; Sammy Smooha (1997) 'Ethnic Democracy: Israel as an archetype', in Israel Studies, vol. 2, no. 2, pp. 198-241. (٢٨)

(٢٩) حتى لو استخدمنا مفهوم نظام الحكم القائم على الإثنية والذى لا يعد صفة مميزة للمجتمعات الاستيطانية وحدها وإنما يشير إلى نموذج الدول المقسمة اثنيا مع هيمنة تجمع اثنى معين والذى ينتشر فى دول ما بعد الاستعمار وخصوصا الدول التى نشأت عقب زوال الاتحاد السوفييتى، فإن هذا المفهوم يمكن أن يشوه هذا التمايز إذا لم ننظر إليه كشىء مكمل وليس بديلا لنموذج المجتمع الاستيطانى.

(٣٠) See, for example, 'Soundings' (1999) Transversal Politics (Special Issue), no. 12; Nira Yuval-Davis (1994) 'Women, Ethnicity and Empowerment', in Feminism and Psychology, vol. 4 ,no. 1, pp. 179-98; and the final chapter of Yuval-Davis (1997) Gender and Nation.

(٣١) لقد رأيت بنفسى هذه العبارة فى رسالة صادرة فى ٤ سبتمبر ٢٠٠٢ دون الإحالة لأى من كتابات شومسكى ووردت فى قائمة بريد إلكترونى خاص بـ"شبكة البحوث الدولية حول النساء فى مناطق الصراع the international research network on Women in Conflict Zones .

ملحق

المقالة التالية عبارة عن رؤية قدمها إدوارد سعيد [ذلك المفكر العملاق الذى رحل عن دنيانا فى أواخر سبتمبر ٢٠٠٣ ليترك فى القلب وجيعة وفى الوجدان جرحًا لن يندمل أبدًا وخسارة فادحة من الصعب تعويضها (المترجم)] عن لقاء مفتوح عقد فى باريس بين ثلاثة مفكرين فلسطينيين (هو واحد منهم) وثلاثة مفكرين إسرائيليين فى عام ١٩٩٨ (تمت الإشارة إليه فى مقدمة هذا الكتاب) . وتكتسب تأملات سعيد عن المؤرخين الجدد أهميتها لما تنطوى عليه من أفكار بخصوص لما قدمه هؤلاء من مناقشة لما بعد الصهيونية ، حيث إن الجدل لم ينصب على الأحداث التاريخية (والتى يوجد اتفاق واسع عليها بين معظم المشاركين) ولكن على الخلاصات المعاصرة التى يجب الخروج بها من هذه الأحداث التاريخية .

تاريخ جديد وأفكار قديمة(*)

إوارد سعيد

نظمت الجريدة الفرنسية الشهيرة "لوموند دبلوماتيك" ومجلة الدراسات الفلسطينية Revue d'Etudes palestniennes ، وهى دورية ربع سنوية تصدر فى باريس عن معهد الدراسات الفلسطينية، مؤتمراً الأسبوع الماضى حضرته وشاركت فيه، ورغم الإعلان عن أنها المرة الأولى التى يتحاور فيها ما يطلق عليهم المؤرخون الإسرائيليون "الجدد" مع نظرائهم الفلسطينيين، فإنها المرة الثالثة أو الرابعة فى الواقع، وإن كان هذا المؤتمر الباريسى قدم الجديد بما يجعله المرة الأولى التى تشهد حواراً مطولاً بينهم. شاركت فى الجانب الفلسطينى "إيلى سامبار" Sambar و "نور مصالحة" وأنا، ومن الجانب الإسرائيلى "بنى موريس" و "إيلان بابيه" و إيتامار رابينوفتش" (وهو ليس من المؤرخين الجدد فى الحقيقة ولكنه المستشار السابق لحزب العمل والسفير الإسرائيلى السابق فى الولايات المتحدة، وأستاذ التاريخ فى جامعة تل أبيب، والخبير فى الشئون السورية، ويبدو أن آراءه تغيرت)، وأخيراً "زئيف شتيرنهل" Sternhell ، المؤرخ الإسرائيلى للحركات الجماهيرية اليمينية فى أوروبا والأستاذ بالجامعة العبرية ومؤلف كتاب جديد مهم للغاية حول أساطير المجتمع الإسرائيلى (مثل أسطورة الدولة الديمقراطية الليبرالية الاشتراكية)، وقد دحضها تماما بتحليل مفصل ممتاز لطبيعتها غير الليبرالية والشبيهة بالفاشية والمعادية للاشتراكية بامتياز والتى حاول حزب العمل عموماً والهستدروت خصوصاً التدليل عليها) أن المشاركين الإسرائيلين وأدى ضعف الدعاية

(*) نشرت فى جريدة "الأهرام ويكلى" الصادرة باللغة الإنجليزية عن مؤسسة الأهرام القاهرية ، العدد ٣٧٨ ، ٢٨ مايو ١٩٩٨ .

للمؤتمر إلى حضور قليل، بيد أن نوعية المادة والحقائق التى طرحت فى الجلسات لعدة ساعات أكسبته قيمة عالية رغم عدم معقولية بعض المساهمات. وقد تولد انطباع قوى لدى مفاده أن المشاركين الإسرائيليين الذين ينتمون بلاشك لنفس التوجه السياسى قد عبروا عن الحاجة إلى التواصل فى دراسة التاريخ وإلى التأمل العميق والابتعاد عن التحيزات قدر الإمكان، بينما كان الجانب الفلسطينى أكثر استعجالاً وقسوة وحتى عاطفياً أكثر من اللازم فى إصراره على الحاجة لتاريخ جديد. والسبب وراء ذلك هو أن إسرائيل، وبالتبعية معظم الإسرائيليين، هم بالطبع الطرف المسيطر فى الصراع : إذ استولوا على كل الأراضى ولديهم القوة العسكرية المفرطة ومن ثم لديهم الوقت والرفاهية للجلوس وترك الجدل يجرى دون جدوى. وكان "إيلان بابيه" ذلك المؤرخ الاشتراكى الملتزم والمعادى للصهيونية بجامعة حيفا هو الوحيد الصريح فى تبنيه لوجهة النظر الفلسطينية، وأنا أعتقد أن مداخلاته كانت الأكثر صدامية وتوهجًا بين الإسرائيليين الحاضرين. بينما كانت الصهيونية بالنسبة للآخرين، وإن بدرجات متفاوته، ضرورة لليهود، فعلى سبيل المثال أصابتنى الدهشة مما اعترف به "شتيرنهل" فى الجلسة الأخيرة من حدوث ظلم مروع ارتكب بحق الفلسطينيين وأن جوهر الصهيونية هو حركة غزو، ومع ذلك مضى للقول بأن ذلك كان غزواً "ضرورياً".

وكان من أهم الأمور الملفتة للنظر بخصوص الإسرائيليين، فيما عدا "بابيه"، هو ذلك التناقض العميق الذى يصل إلى حد الفصام (الشيزوفرانيا) كما يبدو من كتاباتهم، مثل ذلك كتاب "بنى موريس" الصادر منذ عشر سنوات والذى يعد من أفضل الكتابات الإسرائيلية حول مشكلة اللاجئين الفلسطينيين. فمن خلال أرشيف منظمة الهاجاناه الإرهابية والأرشيف الصهيونى أثبت "موريس" بما لا يدع مجالاً للشك حدوث إبعاد قسرى للفلسطينيين بفعل سياسة محددة للترحيل (الترانسفير) تبناها "بن جوريون" ووافق عليها، ووافق عليها، حيث كشف هذا العمل المتميز "لموريس" عن صدور أوامر لقوات الكوماندوز الصهيونية بمطاردة الفلسطينيين من حى لآخر وإحراق القرى والتدمير المنظم لمنازلهم وممتلكاتهم. ولكن ما يثير الاستغراق أن موريس أحجم فى نهاية كتابه عن إظهار النتائج الحتمية المترتبة بالضرورة على الدلائل التى أوردها، فبدلا من الإقرار بوضوح أن الفلسطينيين تعرضوا فى الواقع للطرد يقول إنهم طردوا

بشكل جزئى على أيدى القوات الصهيونية، وأن جزءاً منهم تركوا فلسطين نتيجة للحرب، إن الأمر يبدو وكأن موريس لا يزال صهيونياً يؤمن بالرؤية الأيديولوجية التى تزعم أن الفلسطنيين خرجوا بإرادتهم دون ضغوط إسرائيلية، لا أن يتقبل بشكل كامل الدليل الذى ساقه هو على أن السياسة الصهيونية هى التى أجبرت الفلسطينيين على الخروج. وبنفس القدر يقر "شتيرنهل" فى كتابه فى الصهاينة لم يكونوا ليعتبروا أبداً أن العرب يمثلون مشكلة إذا كانوا قد اعترفوا صراحة بأن الخطة الصهيونية بإنشاء دولة يهودية يمكن لها أن تتحقق من دون التخلص من الفلسطينيين، ولكنه ظل مصراً طوال المؤتمر فى باريس على أنه رغم حدوث خطأ أخلاقى فى طرد الفلسطينيين، فإن ذلك كان ضرورياً من وجهة نظره. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإن ما أثار الانتباه حقًا أن بابيه والفلسطينيين تميزوا بالحماس بينما بدا كل من "موريس" و "شتيرنهل" مترددين، وأنا آخذ وجهات نظرهم المتغيرة كعلامة على حدوث تغير أعمق يأخذ مكانه فى إسرائيل. والجدير بالذكر هنا أن ذلك التغير الملموس فى الخطوط الأساسية للأيديولوجيا الصهيونية لا يمكن أن يتم فعلاً فى ظل هيمنة السياسة الرسمية سواء لحزب العمل أو لحزب الليكود الصهيونية، ولكنه يجب أن يتم خارج ذلك الإطار الخاص وحيث يمكن للمثقفين أن يفكروا ويتأملوا بحرية فى الحقائق غير القابلة للحل فى إسرائيل اليوم. وتبدو مشكلة المحاولات الأخرى التى بذلها المثقفون على الجانبين للتأثير فى سياسات نيتنياهو، على سبيل المثال فيما تفعله جماعة "كوبنهاجن" التى تصر على الاقتراب من الحكومات التى تتبع رؤية ضيقة الأفق وقصيرة الأجل. وإذا ما كانت السنوات منذ عام ١٩٩٣ تفصح عن شيء فهو أن وجهة النظر الصهيونية الرسمية بخصوص الصراع مع الفلسطينيين لا يمكن أن تكون ليبرالية أو مستنيرة (وهو ما يعترف به اليسار والصهاينة مثل حزب ميرتيز أو يسار الوسط مثل شيمون بيرين، فقد أعدت وجهة النظر هذه بحيث تتعايش مع حالة الشيزوفرانيا التى أشرت إليها سابقًا. نعم نحن نريد السلام مع الفلسطينيين ولكنه لم يكن هناك خطأ أقدمنا عليه فى عام ١٩٤٨، هكذا حال المؤرخين الجدد، وإذا ظل السلام الحقيقى مرتبطًا بهذا التناقض الرئيسى فسوف يبقى سلامًا بعيد المنال لأنه يقر بمفهوم أن الفلسطينيين فى أرضهم من مرتبة ثانية بالنسبة لليهود. بل إن هؤلاء يقبلون بوجود تناقض بين الصهيونية

والديمقراطية (هل يمكن أن يقر أحد بوجود دولة ديمقراطية فى ظل تواجد مليون من غير اليهود يفتقدون المساواة فى الحقـــوق وملكيـــة الأرض أو العمـــل مع اليهود؟). إن الحسنة الوحيدة للمؤرخين الجدد هى أن كتاباتهم قفزت بالتناقضات داخل الصهيونية بعيداً عن القيــود التى كانت مفـروضة على تفكير معظم الإسرائيليين وحتى على كثير من العرب .

إن الشىء الحقيقى الذى يمثل الأهمية الكبرى الآن للمؤرخين الإسرائيليين الجدد هو أن هؤلاء أكدوا على ما كانت تردده أجيال من الفلسطينيين، من مؤرخين وغيرهم، بشأن ما حدث لنا كشعب على أيدى الإسرائيليين، وأنهم فعلوا مثل الإسرائيليين الذين يتحدثون عن وعى شعبهم ومجتمعهم. بيد أننى أتكلم هنا وبصورة من النقد الذاتى عن شعورى وشعور العرب بصورة عامة والفلسطينيين بصورة خاصة بضرورة أن نبدأ فى الكشف من جديد عن تاريخنا وأساطيرنا وأفكارنا الأبوية حلو الأمة وهذا ما لم نفعله حتى الآن لأسباب واضحة. لقد كان الفلسطينيون الحاضرون لملتقى باريس – بما فيهم أنا – نتحدث تحت ضغط إلحاح الحاضر لأن النكبة الفلسطينية لا تزال مستمرة فى هذا الحاضر، إذا يستمر الضياع ويتم التنكر لحقوقنا بوسائل جديدة وأشد شراسة فى العقاب. ومع ذلك، هناك واجب علينا كمثقفين وكمؤرخين لأن ننظر إلى تاريخنا وتاريخ قياداتنا ومؤسساتنا بعين ناقدة جديدة. هل يوجد ثمة شىء يمكن أن نقدمه لبيان الصعوبات التى نعانى منها كشعب؟ ماذا عن الصراع بين العائلات الكبيرة، وعن أن قادتنا لم ينتخبوا بصورة ديمقراطية، وماذا عن الحقيقة المتمثلة فى أننا نبدو وكأننا نعيد إنتاج الفاسد والتلاعب فى كل جيل جديد؟ إن هذه أمور جادة وحاسمة ولا يمكن تركها دون إجابة أو تأجيلها بذريعة الأمن أو الوحدة الوطنية، وقد يمثل الكتاب الجديد الذى أصدره "يزيد صايغ" عن تاريخ الكفاح الفلسطينى المسلح بداية لوعى ذاتى نقدى، ولكننا نحتاج بالفعل إلى أعمال سياسية ونقدية عديدة من هذا النوع، أعمال تضع يدها على تعقيدات وتناقضات تاريخنا التى ما زلنا نخجل منها.

حتى الآن لا أدرى ما إذا كانت كتابات "موريس" و "بابيه" و "شتيرنهل" قد ترجمت إلى العربية أم لا، ويجب علاج هذا الغياب مستقبلاً. فمن المهم – فى اعتقادى – أن يتفاعل المثقفون العرب مباشرة مع هؤلاء المؤرخين بدعوتهم إلى مناقشات فى

الجامعات والمراكز الثقافية والعربية والمنتديات العامة. وبنفس القدر أعتقد أن من واجبنا كمثقفين فلسطينيين وحتى كعرب أن ننخرط فى المحافل الأكاديمية والثقافية الإسرائيلية عبر إلقاء المحاضرات فى المراكز الإسرائيلية بصرحة وشجاعة ودون تردد. ماذا فعلت سنوات رفض التعامل مع إسرائيل لسنوات عديدة بنا؟ لا شيء سوى إضعاف أنفسنا وتراجع تصورنا عن الرفض ذاته. لقد استنفدت السياسات المتبعة منذ عام ١٩٤٨ أغراضها الآن ودفنت بالفعل مع أوجه الفشل العديدة لعملية أوسلو التى استهدفت تسوية منفصلة /منفردة مع اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين. ومن أهم السياسات الجديدة التى أتحدث عنها فى هذه المقالات تلك الفرصة السانحة التى تطرح نفسها بنفسها عن طريق التفاعل المباشر مع المؤرخين الإسرائيليين الجدد الذين يعبرون عن ظاهرة هامة جداً رغم أنهم ما زالوا يمثلون أقلية صغيرة، مثال ذلك تأثير كتاباتهم الملموس على سلسلة الأفلام الاثنين والعشرين "تكوما" Tekuma والتى عرضت على التليفزيون وهناك طلب متزايد على هؤلاء المؤرخين لإلقاء محاضرات فى المدارس، كما جذبت كتاباتهم انتباه المؤرخين وغيرهم فى كل من أوروبا والولايات المتحدة. ومن غير الملائم وغير المعقول أن المنطقة الوحيدة فى العام التى لم تسمع بهم هى الوطن العربى، ونحن نحتاج للتخلى عن تعصبنا العنصرى وعن منطق النعامة ونبذل الجهد لتغيير هذه الحالة والحصول على الوقت الكافى لذلك(*).

(*) كتب المفكر الكبير إدوارد سعيد هذا التعليق قبل اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية، والتى أظهرت بوضوح عمق حالة "الفصام"، التى رصدها سعيد عن حق، فى مواقف المؤرخين الجدد ودعاة ما بعد الصهيونية، حيث تراجع بعضهم، مثل بنى موريس، عن آرائهم السابقة وراحوا يؤيدون بلا تحفظ مسلك إسرائيل فى مواجهة الانتفاضة، بما فى ذلك أعمال القتل والتدمير والتنكيل، بينما لزم البعض الآخر الصمت إزاء هذه الأعمال التى وصفتها هيئات دولية عدة، مثل منظمة العفو الدولية، بأنها تشكل "جرائم ضد الإنسانية".
ورغم التقدير العميق لفكر إدوارد سعيد والاتفاق مع دعوته إلى التعرف على أراء أولئك الكتاب الإسرائيليين، فإن دعوته إلى إقدام المثقفين العرب على الحوار المباشر مع نظرائهم الإسرائيليين، وعلى الانخراط "فى المحافل الأكاديمية والثقافية الإسرائيلية" والتخلى عن مقاطعة إسرائيل، تبدو دعوة مفرطة فى التفاؤل وغير ذات جدوى مع استمرار حالة "الفصام" التى يرى أصحابها أن على العرب أن يتخلوا عن حقوقهم وأن يتقبلوا جرائم الماضى والحاضر باعتبارها قدراً لا مفر منه، وهو الأمر الذى ينسف أى أساس للحوار. (المترجم – المراجع)

المؤلفون فى سطور :

١ – **هنرييت دهان** – كاليف Henriette Dahan - Kalev : تعمل بمعهد الإدارة، جامعة بن جوريون بالنقب. من مؤلفاتها الحديثة "قهر النساء على يد نساء آخرين : العلاقات والصراع بين نساء المزراحى والأشكناز فى إسرائيل"، ضمن سلسلة **بحوث العلوم الاجتماعية فى إسرائيل** (1977) Israel Social Science Research ، "خطاب الصورة النمطية فى إسرائيل"، فى كتاب : **الميراث الأوروبى** (1996) The European Legacy ، و "المخضرمون والمهاجرون فى إطار الهجرة الكبيرة إلى إسرائيل" فى كتاب بالعنوان نفسه .

٢ – **أفيشاى إيرلخ** Avishai Ehrlich : يدرس الاجتماع السياسى بجامعة تل أبيب والكلية الأكاديمية فى تل أبيب وحيفا، وسبق له التدريس بجامعة "ميدلسكس" Middles-ex University بالملكة المتحدة وبجامعة يورك تورونتو بكندا، وأصدر حديثًا دراسة مع م. يوهانسن Johannsen بعنوان "هل التعذيب يخدم الأمن؟ الإرهاب وحقوق الإنسان فى إسرائيل، فى : "ج. هاسا" J.Hassa وإى موللر Muller وبى. شنيدر (محررون) ، **حقوق الانسان : التوازن والمنظور المهنجى** (بالألمانية عن دار نشر Nomos, Baden Baden ، ٢٠٠١، وأيضًا "اليهودية الإسرائيلية وعملية السلام" فى: ج. بونزل Bunzel (محرر)، **الغضب المقدس : الإسلام واليهودية والدور السياسى للدين فى الشرق الأوسط** (مطبعة جامعة فلوريدا، ٢٠٠٢) و "اليهودية الإسرائيلية ومستقبل فلسطين"، فى : ل. بانيتش Panitch وسى. لايز Leys (محرران) "الهويات المتصارعة : العرق والدين والقومية الإثنية"، دورية **السجل الاشتراكى** Socialist Register ، ٢٠٠٣، Merkin Books ، لندن.

٣ – **أسعد غانم** As'ad Ghanem : يدرس العلوم السياسية بجامعة حيفا، ينشر باستمرار فى ميادين العلاقات الإثنية والسياسات الفلسطينية والعلاقات الإثنية الداخلية فى إسرائيل، وقد نشر بالاشتراك مع "نديم ن. روحانا" Rouhana دراسة

بعنوان "المواطنة والسياسات البرلمانية للأقليات فى الدول الإثنية : المواطنون الفلسطينيون فى إسرائيل"، فى دورية **القومية والسياسات الإثنية Nationalism and Ethnic politics** ، المجلد ٧ ، رقم ٤ ، ٢٠٠١، ودراسة أخرى بعنوان الدولة والأقلية فى إسرائيل : حالة الدولة الإثنية ومحنة الأقلية بها" فى دورية "**دراسات إثنية وعرقية Ethnic and Racial studies**"، المجلد ٢١، العدد رقم ٣، ١٩٩٨ . ومن أحدث كتبه : **الأقلية الفلسطينية العربية فى إسرائيل : دراسة سياسية**، مطبعة سنى Sunny press ، ٢٠٠١ . كما قام بتأليف كتاب **النظام الفلسطينى : الديمقراطية الجزئية**، Sussex Academic Press ، ٢٠٠١ .

٤ – **هنا هرتزوج Hana Herzog** : رئيسة سابقة لقسم الاجتماع بجامعة تل أبيب، نشرت الكتب والدراسات التالية : **الإثنية السياسية**، تل أبيب، ١٩٨٦، **نساء واقعيات**، القدس ، ١٩٨٤، (بالعبرية) ، وشملت كتاباتها باللغة الإنجليزية : سياسات الفروق بين الجنسين : النساء فى إسرائيل، مطبعة جامعة ميتشجان، ١٩٩٩، نحو حيز خاص بهن : الخطابات الاجتماعية المدنية للنساء الفلسطينيات الإسرائيليات فى منظمات السلام فى دورية "سياسات اجتماعية : دراسات دولية حول الفروق بين الجنسين والدولة والمجتمع Social Polities : International Studies, State and society .

المجلد السادس، ١٩٩٩، و "علم الاجتماع والهوية : اتجاهات تطور علم الاجتماع فى إسرائيل" فى دورية علم الاجتماع Soziologia ، المجلد الثانى ، ٢٠٠٠، و "إعادة تعريف الفضاءات السياسية : منظور نسوى للرواية التاريخية عن اليشوف"، فى دورية **التاريخ الإسرائيلى Journal of Israeli History** ، المجلد ٢١، ٢٠٠٢ .

٥ – **افرايم نيمنى Ephraim Nimni** : يدرس السياسة والعلاقات الدولية بجامعة ويلز الجديدة University of New South Wales ، من مؤلفاته : **الماركسية والقومية**، مطبعة بلوتو Pluto Press ، لندن، ط٢، ١٩٩٤ . "التعددية الثقافية القومية فى أواخر عهد الإمبراطورية النمساوية كنقد لليبرالية المعاصرة".

Nationalist Multiculturalism in Late Imperial Austria as A critique of contemporary Liberalism : The Case of Baver and Renner".

فى دورية **الأيديولوجيات السياسية** The Journal of Political Ideologies ، المجلد الرابع، ١٩٩٩، و "ماركس وأنجلز والمسألة القومية"، فى : ويل كيميلكا Kymlica (محرر) ، **حقوق ثقافات الأقلية**، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٥، وهو محرر الترجمة الإنجليزية لكتاب "أوتو باور" Otto Power ، **قضية الجنسيات والديمقراطية الاجتماعية**، The Question of Nationalities and social democracy ، مطبعة جامعة مينسوتا، ٢٠٠٠ .

٦ – **إيلان بابيه** Ilan Pappe : يدرس فى قسم العلاقات الدولية بجامعة حيفا وله منشورات عديدة عن الصراع الإسرائيلى – الفلسطينى مثل كتاب **بريطانيا والصراع العربى الإسرائيلى ١٩٤٨ – ١٩٥١** (ماكملان، لندن ونيويورك، ١٩٩٨) **وصناعة الصراع العربى – الإسرائيلى ١٩٤٧ – ١٩٥١**، I.B.Touris ، لندن ونيويورك، ١٩٩٢، وهو محرر كتاب **إسرائيل/فلسطين**، Routledge ، لندن ونيويورك، ١٩٩٩، وسوف ينشر له كتاب عن مطبعة جامعة كمبريدج، فى عام ٢٠٠٣ عن التاريخ الحديث لإسرائيل وفلسطين.

٧ – **يورى رام** Uri Ram : يدرس فى قسم العلوم السلوكية والثقافية بجامعة بن جوريون، يقوم منذ فترة بدراسة أثر العولمة على الاقتصاد والسياسة فى إسرائيل، وله كتابات عديدة فى مجال ما بعد الصهيونية والصهيونية الجديدة، فهو مؤلف "الأجندة المتغيرة لعلم الاجتماع الإسرائيلى : النظرية والأيديولوجيا والهوية" (١٩٩٥)، فى كتاب **المجتمع الإسرائيلى : منظورات نقدية**،١٩٩٣، و "تاريخ ما بعد القومية : حالة إسرائيل" فى دورية **تاريخ العلم الاجتماعى** Social Science History المجلد ٢٢، رقم ٤، ١٩٩٨ ،

و "حالة الأمة : التحديات المعاصرة للصهيونية فى إسرائيل" فى دورية **مجرات** Constellations ، المجلد ٦، العدد ٣، ١٩٩٩، و"أسس الرواية التاريخية للصراع التاريخى فى إسرائيل"، فى دورية **التاريخ الإسرائيلى**، المجلد ٢٠، العددان ٢/٣، ٢٠٠١ .

٨ – **إدوارد سعيد** [الراحل الكبير] : الرئيس السابق لبرنامج رسائل الدكتوراه فى الأدب المقارن بجامعة كولومبيا وواحد من أبرز المفكرين فى جيله، ألقى محاضرات عديدة فى أكثر من مائة جامعة وكان زميل الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم وعضو

مجلس العلاقات الخارجية، ظهرت كتاباته بـ ١٩ لغة، له كتابات بارزة عن فلسطين والصراع الإسرائيلي – الفلسطيني، من بين كتبه العديدة : **الثقافة والإمبريالية**، دار نشر Alfred A.knopf **وسياسة النهب : التدخلات** The political of Dispossesion : Interventions بين عامي ١٩٦٨، ١٩٩١، مطبعة بانثيون، ١٩٩٣، وكتاب آخر بالاشتراك مع لوان والتر Luan Walter بعنوان **تغطية الإسلام** ، بانثيون Pantheon ، ١٩٨١(*)، و **بعد آخر السماوات** After the last Sky ، دار نشر بانثيون، ١٩٦٨، ومحرر مشترك مع كريستوفر هيتشنس Hitchens **لكتاب إلقاء اللوم على الضحايا** Blaming the victim ، دار نشر فرسو Verso ١٩٨٨ .

٩ – **نايرا يوفال ـ دافيز** Nira Yuval - Davis : مدير برنامج الفروق بين الجنسين والدراسات الاثنية بجامعة جرينووتش Greenwich ببريطانيا، نشرت كثيراً في حقل الفروق بين الجنسين والقومية والمجتمعات الاستيطانية ، من بين كتبها : **الفروق بين الجنسين والأمة**، Sage ، لندن، ١٩٧٧، وبالاشتراك مع فلويا أنثياس Floya Anthias : **المرأة والأمة والدولة**، ماكملان Macmilan ، لندن ، ١٩٨٩، ولهما أيضاً : **الحدود المشبعة بالسياسة العرقية** Racialised Boundaries ، Routledge، لندن ، ١٩٩٤، ولهما بالاشتراك مع ستاسيوليس Stasiulis كتاب : **تفكيك المجتمعات الاستيطانية**، Sage ، لندن، ١٩٩٥ .

(*) وكتاب الاستشراق (دار نشر Pantheon ، ١٩٧٨) ، وكتاب قضية فلسطين (دار نشر Routledge ، ١٩٧٩) .

المترجم فى سطور :

أحمد ثابت

- أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة .
- مدير مركز ابن رشد للتنمية .
- من مواليد ١٩٥٧
- دكتوراه الفلسفة فى العلوم السياسى – ١٩٩٠

من أهم مؤلفاته :

- العرب والنزعة الإمبراطورية الأمريكية ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤ .
- الحصاد المر للتفاوض .. اختزال فلسطين ، عمان ، الأردن : وائل للنشر ، ٢٠٠٢ .
- العرب بين الحوار الثقافى والانعزال ، دمشق : الدار الوطنية للنشر ، ٢٠٠٤ .
- الدور السياسى الثقافى للقطاع الأهلى ، القاهرة : مركز الدراسات السياسة والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٩٩ .

المراجع فى سطور :

محمد هشام

- باحث ومترجم ، حاصل على الدكتوراه فى الآداب الإنجليزية (٢٠٠١) ويدرس بكلية الآداب – جامعة حلوان .
- شارك فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، إشراف د. عبد الوهاب المسيرى (١٩٩٩) .
- صدر له كتابان مترجمان هما : ألكسندر شولش وآخرون : الفلسطينيون عبر الخط الأخضر (١٩٨٦) ، روجيه جارودى : الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية (١٩٩٦) بالإضافة إلى ترجمات متنوعة من الأدب الإنجليزى والأمريكى .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	إنجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	جيرار جينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى (٦ أجزاء)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	بول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنچامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت دينا وچون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	چوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوي
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	محمود السيد علي
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقي	أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العناني
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	سري محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحي
١٠١-	النص الروائي: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبي	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	قبر ابن عربي يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجني (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوي
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسي	ماريا خيسوس روبييرامتي	أشرف علي دعدور
١٠٧-	صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر	نخبـة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدي
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من المؤلفين	محمود علي مكي
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	إكرام يوسف

١١٣- راية التمرد	سادى بلانت	أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	چوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادوليتا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرءوف البمبى
١٤٧- مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	چى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوچية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

١٨٩- العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	پول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)	پيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	چيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً	چيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى پاركر	على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	پاول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديڤيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى

٢٢٧-	المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركي	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمري
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمي سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزي (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادي	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربي مدبولي أحمد
٢٣٩-	العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاي حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	في انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزي	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبري محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفي بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق علي منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	علي إبراهيم منوفي
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوي
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	علي بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوڤا	حسن بيومي
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلي رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
٢٦١-	رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	علي يوسف علي
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلي	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	چوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ووليرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الرءوف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديڤيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	چورچ مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روچر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	چوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	چين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (جـ١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (جـ٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	چون هيتون وجودى جروڤز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	چين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديڤيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف چونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤-	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	چانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	س. شير لايموڤا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور دريدا	جايترى سبيڤاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليڤى برو ڤنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوچين كليتباور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شىء عن التمثيل الصامت	مارڤن شبرد	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

٢٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمى
٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	يونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٢٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٢٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٢٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٢٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٢٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادى رضا
٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٢٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٣٧٩- ملك فى الحديقة (رواية)	ستيل باث	جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد اسفنديار	أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٣٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليپ تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- أقدم لك: كامى	ديڤيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	تودور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديڤيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	چوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	چينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليڤى بروڤنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوڤا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماراو	نسيم مجلى
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨- الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩- أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨- بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢- حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥- حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧- ملحمة السِّيد	تراث شعبى إسبانى	الطاهر أحمد مكى
٤٤٨- الفلاحون (ميراث الترجمة)	الأب عيروط	محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وربيبكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤- خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١- أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية للقلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	ڤيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	ڤرچينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	مارلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١- بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسِّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسِّرل	محمود رجب
٤٩٠- أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	چى ڤارچيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥- اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوانو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧- العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨- النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠- فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١- تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	آرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢- أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤- كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥- كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦- ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧- سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩- الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١- كوكب مرقّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢- كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣- العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨- استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩- محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠- الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢- إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤- الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥- موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧- أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفل إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١-	ما الذى حَدَثَ فى حَدَث، ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢-	المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣-	تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧-	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨-	النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١-	هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧-	أقدم لك: بارت	فيليب تودى وآن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩-	أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١-	الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦-	أقدم لك: چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧-	أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١-	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤-	عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧-	الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤-	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥-	الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكى	چون ماهر وچودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج١)	چون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجيبة	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول ڤاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢-	ليوتار:نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج١)	پاتريك ل. آبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى
٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن

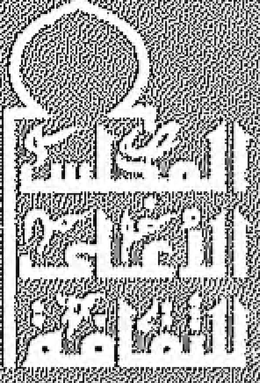
٦٠٩- الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠- العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١- النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥- عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠- السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١- رباعيات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣- نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الحلوانى
٦٢٥- الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠- سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤- مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥- التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦- حج بولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧- مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨- الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩- فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠- ألكسياد	الأميرة أنَّاكومنينا	حسن حبشى
٦٤١- برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين ڤان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤- العلوم عند المسلمين	هوارد د.تيرنر	فتح الله الشيخ
٦٤٥- السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦- قصة الثورة الإيرانية	سيهر ذبيح	عبد الوهاب علوب

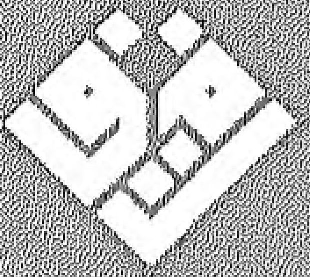
٦٤٧- رسائل من مصر	چون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨- بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩- الخوف وقصص خرافية أخرى	چى دى موباسان	سحر يوسف
٦٥٠- الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روچر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١- ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢- آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣- مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤- أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥- أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦- خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧- محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨- حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩- قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠- نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١- روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢- رحلة إلى الجذور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣- امرأة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤- الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥- عوالم أخرى	پول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦- تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧- الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨- ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩- ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠- أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١- قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢- مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣- ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤- ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥- أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦- أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانڤيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانڤيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠- المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غربال
٦٨١- هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢- نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن
٦٨٣- سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤- الأعمال القصصية الكاملة (أنا كنتا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى

٦٨٥-	الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	فتاتة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩-	الملف (مسرحية)	تادوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حاثيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤-	أقدم لك: دريدا	جيف كولينز وبيل ماييلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وچودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وچودى جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التحليل النفسى	إيڤان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيرى
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحداثة	وليم رود ڤيڤيان	منى البرنس
٧٠٢-	مدونة چوستنيان فى الفقه الرومانى (ميراث الترجمة)	چوستينيان	عبد العزيز فهمى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢)	إدوارد جرانڤيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مدكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	چونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: ڤالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراعنة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هاتشباى وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	إدمون ديمولان	أحمد فتحى زغلول
٧١٦-	جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (جـ٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولدبرج	جميلة كامل
٧٢٠-	مداخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية	دونام چونسون	على شعبان وأحمد الخطيب
٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢-	الصفيحة وقصص أخرى	بشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إڤرايم نيمنى	أحمد ثابت

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٢٧٩ / ٢٠٠٥





هذا الكتاب يهم القارئ العربى وصانع القرار والمفاوض العربى والفلسطينى مثلما يهم أيضاً المقاومة المسلحة المشروعة ضد الاحتلال الصهيونى لأننا ينبغى أن نعرض الكثير عما يدور داخل إسرائيل ومخاطره ، وخصوصاً منذ عام ١٩٧٧ ، ومع صعود اليمين الدينى الأصولى المتطرف الذى يستند إلى أساطير ومزاعم دينية تستتر خلف رداء أيديولوجيا عنصرية تقوم على سمو العرق اليهودى وتنادى علنا بالتطهير العرقى والتهجير القسرى للشعب الفلسطينى سواء داخل فلسطين ١٩٤٨ أو من الضفة الغربية إلى غزة أو التهجير القسرى (الترانسفير) خارج فلسطين ، ولأن العالم المتحضر المناهض النظم العنصرية العرقية تمكن من إلغاء هذه النظم فى جنوب أفريقيا ويوجوسلافيا السابقة ورواندا وبوروندى ، علينا نحن العرب والفلسطينيين أن نخاطب هذا العالم وهو عالم واسع وكبير وموجود بقوة فى وسائل الإعلام والمنظمات غير الحكومية ومؤتمرات الأمم المتحدة وفى الرأى العام الأوروبى الذى أظهر آخر استطلاع أجراه الاتحاد الأوروبى فى أكتوبر / تشرين الأول ٢٠٠٣ أن ٩٪ من الأوروبيين يعتبرون أن إسرائيل تشكل أكبر تهديد للسلام والأمن فى العالم .. علينا أن نخاطب هذا العالم باللغة التى يفهمها ، وهى لغة الحقوق ومناهضة العنصرية والتطهير والجرائم ضد الإنسانية .

الغلاف : محمد مبارك

